نظريّة النَّظْم
أصولها وتطبيقاتها

د. مسعود بودوخة



بالعلم نرتقي
مركز الكتاب الأكاديمي

نظريّة النَّظْم

أصولها وتطبيقاتها

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(2016//)

عمان: مركز الكتاب الاكاديمي، 2016
()ص.
ر.إ.: //2016
الواصفات: /
يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أوأي جهة حكومية أخرى

الطبعة الأولى 2018

ISBN978-9957-35-- (ردمك)

مركز الكتاب الأكاديمي

عمّان-وسط البلد-مجمع الفحيص التجاري

ص . ب : 11732 عمّان (1061) الأردن

تلفاكس: 96264619511+ موبايل: 962799048009+

الموقع الإلكتروني: www.abcpub.net

A.B.Center@hotmail.com / info@abcpub.net

نظريّة النَّظْم

أصولها وتطبيقاتها

د مسعود بودوخة

مركز الكتاب الأكاديمي

إهداء

إلى رفاق الدرب ..
زملائي الأساتذة في قسم اللغة العربية
بجامعة محمّد لمين دبّاغين
مع خالص دعائي لهم بالتوفيق والنجاح

مقدّمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الصادق الوعد الأمين، وعلى آله وصحابته أجمعين.

وبعد .. فهذه مباحث في شرح نظرية النظم التي وضع أصولها وشرح مبادئها عبد القاهر الجرجاني في القرن الخامس الهجري، فكانت تأسيسا لأركان الدرس البلاغي العربي بمباحثه وعلومه التي أسهم المتأخرون في ضبط مسائلها وشرح جزئياتها وتفصيل مجملها، ولكنهم لم يكادوا يخرجون عن المبادئ والأصول التي وضعها عبد القاهر.

إن نظرية النظم ملتقى لكثير من العلوم كالإعجاز والبلاغة والنقد وعلم الكلام، وهذا أحد أسباب أهميتها، يضاف إلى ذلك وجاهتها وصمودها في المجمل أمام مختلف التيارات التي تمخّضت عنها مباحث الإعجاز، والاتّجاهات التي عرفها مسار الدرس النقدي العربي.

وقد جعلنا كتابنا هذا ثلاثة فصول؛ تناول أولها مقدّمات حول قضية الإعجاز وتطوّر فكرة النظم قبل عبد القاهر، والأصول الفكرية للنظرية، وأهميتها البلاغية والنقدية.

وخصّصنا الفصل الثاني لمبادئ نظرية النظم، حيث أجملناها في ثلاثة مبادئ نظرية عامة هي:

المعاني لا الألفاظ

التراكيب لا المفردات

صورة المعنى لا أصل المعنى.

أما الفصل الثالث فقد عرضنا فيه بعض تطبيقات النظم ونماذجه التي ساقها عبد القاهر في ثنايا شرحه للنظرية، من خلال بعض الموضوعات العامة كالإسناد، والتقديم، والحذف،

والتعريف والتنكير، والفصل والوصل.

وقد حرصنا على إيراد نصوص الجرجاني من كتابه دلائل الإعجاز بوصفها مصدر نظرية النظم وأساسها، ولعلّنا أن نوفّق إلى إضافة فصل حول الآفاق النقدية التي أشرعتها نظرية النظم ضمن طبعات لاحقة بإذن الله.

والله أسأل أن ينفع بهذا الكتاب، والحمد لله أوّلا وآخرا

العلمة

الفصل الأول

قضية الإعجاز وتطوّر فكرة النظم

الفصل الأول

قضية الإعجاز وتطوّر فكرة النظم

قـاد الـوعي بتفـرّد القـرآن الكـريم بأسـلوبه وقـوّة تـأثيره ونطقـه بالتحـدّي إلى إعـمال الفكـر في تفسـير سرّ خصوصـيته وإعجـازه، فـبرز في بـدايات النظـر القـول بالصّرفة.

والصّرفة - كما يشرحها الخطّابي- هـي "صرف الهمـم عـن المعارضـة، وإن كانـت مقدورا عليها وغير معجوز عنها، إلا أن العائق من حيث كان أمرا خارجا عـن مجـاري العادات، صار كسائر المعجزات."[1]

فمكمن الإعجاز لدى القائلين بالصرفة ليس في تفوّق النص القرآني عـلى غـيره مـن النصوص البشرية بلاغة وفصاحة وبيانا، بل هو في صرف الهمم والعزائم عن معارضـة سور القرآن، ولو ترك الناس - برأي القـائلين بالصرفـة- فلـم يحـل بيـنهم وبـين هـذه المعارضة لأمكنهم أن يأتوا بمثلـه، ولكـنّهم منعـوا مـن المعارضـة بـدءا، وإن كانـت في أصلها ممكنة.

[1] الخطابي حمد بن محمد، بيان إعجاز القرآن، ضـمن ثـلاث رسـائل في إعجـاز القـرآن، تحقيـق: محمـد خلف اللـه ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط4، القاهرة (د ت)، ص22

ويقارن الخطّابي الإعجاز بالصرفة بالحركة المادية للجسم، كحركة اليد أو الرجل، إذا كانت موضوعا للتحدي، فـ"لو كان الله عز وجل بعث نبيّا في زمان النبوات، وجعل معجزته في تحريك يده أو مدّ رجله في وقت قعوده بين ظهراني قومه، ثم قيل له: ما آيتك؟ فقال: آيتي أن أحرك يدي أو أمدّ رجلي، ولا يمكن أحدا منكم أن يفعل مثل فعلي، والقوم أصحّاء الأبدان لا آفة بشيء من جوارحهم، فحرك يده، أو مدّ رجله، فراموا أن يفعلوا مثل فعله فلم يقدروا عليه، كان ذلك آية دالة على صدقه."[1]

ولكنّ القول بالصرفة لقي معارضة شديدة، ولم يحظ بالقبول لدى عامّة علماء البيان، بل انبرى غير واحد منهم لتفنيده والردّ على النظّام وأتباعه الذين يتحصّل من مذهبهم أن لا فرق بين القرآن وفصيح الكلام المختار... (وأن) في كلام العرب ما يضاهي القرآن في تأليفه، فـ"لو كانت المعارضة ممكنة وإنما منع منها الصرفة لم يكن الكلام معجزا، وإنما يكون المنع معجزا، فلا يتضمّن الكلام فضلا على غيره في نفسه."[2]

[1] المرجع نفسه، ص23

[2] الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1408هـ/1988م، 2/ 94

فالقول بالصرفة يهمل أهم جانب في خصوصية الخطاب القرآني؛ وهو سر جماله وروعة بيانه، وفصاحة ألفاظه، التي بزّ بها ما دونه من الكلام وسائر ألوان البيان.

وهكذا تكوّن لدى العلماء -في سياق الرد على مذهب الصرفة- رأي عام فحواه أن القرآن لم يعجز العرب إلا لأنهم غير قادرين على الإتيان بما يدانيه -فضلا عن أن يضاهيه- أسلوبا وبيانا، فأصبح البحث منصبّا على النص القرآني في ذاته.

وإنا لنجد بعض أقوال العلماء تشيد بروعة أسلوب القرآن، ولكنّها لا تقف في تعليل ذلك على شيء محسوس، بل تحيل على الذوق والإدراك الروحاني، ومن الطريف أن نجد الإحالة على الذوق لدى بلاغي متأخر كالسكّاكي الذي يقول:"ومدرك الإعجاز عندي هو الذوق ليس إلا".[1]

فجمال أسلوب القرآن وبيانه المعجز وتفوّقه على ما دونه مسلّم به في هذه الحالة، وهو متضمّن في النص القرآني ذاته، ولكنّ الوقوف على سرّ ذلك لم يتحقّق، وليس من اليسير أن يعلّل ما الحَكَم فيه الذوق، ومن الصعب إقامة الدلالة المنطقية عليه، ويشبّه الزركشي هذا الأمر بصعوبة

[1] السكّاكي أبو يعقوب، مفتاح العلوم. تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1403هـ/1983م، ص196

تفسير سر الجمال والملاحة في جاريتين: "إحداهما بيضاء مشربّة حمرة، دقيقة الشفتين، نقيّة الشعر، كحلاء العين، أسيلة الخد، دقيقة الأنف، معتدلة القامة، والأخرى دونها في هذه الصفات والمحاسن، لكنّها أحلى في العيون والقلوب منها، وأليق وأملح، ولا يدرى لأيّ سبب كان ذلك، ولكنّه بالذوق والمشاهدة يُعرف، ولا يمكن تعليله."[1]

وهذه الأقوال التي تحيل في معرفة سرّ الإعجاز على الذوق يمكن إلحاقها بالمنحى غير المعلّل في تفسير الإعجاز، لأن القول بالذوق -وإن اختلف عن القول بالصرفة- لم يتخطّ عتبة التأثرية والانطباع إلى مجال التعليل والتفسير.

وإذا تجاوزنا ما أشار إليه بعض العلماء من الإخبار بالغيبيات -بوصفه وجها من وجوه الإعجاز- فإن تيار النظر اتّجه بعد ذلك بصفة عامّة صوب البحث عن سرّ الخصوصية والإعجاز ضمن أسلوب القرآن ذاته، وفي ثنايا تراكيبه وبيانه.

غير أن الإقرار بكمون الإعجاز في أسلوب القرآن لم يعصم من الاختلاف في التفاصيل بعد ذلك، بل فتح أبوابا جديدة للنقاش وتباين

[1] الزركشي بدر الدين: البرهان في علوم القرآن، 124/2

وجهات النظر، فمن الدارسين من ربط الخصوصية بالحروف والألفاظ، ومنهم من عزاها إلى المضامين، ومنهم من عللها بتفرّد طريقة القرآن من بين ما تعارفه العرب من الشعر والخطب والأسجاع وغيرها، ومنهم من أناطها بالنظم.

إن البحث في الإعجاز هو بحث عن زاوية التفرّد في لغة القرآن، وما يتميز به عن غيره من فنون القول، وما أعجز به العرب أن يأتوا بمثله، ومن هنا رفض كثير من الدارسين أن يكون الإعجاز القرآني متعلّقا بالحروف والألفاظ في ذاتها، لأن حروف القرآن وألفاظه هي الحروف والألفاظ نفسها التي ينطق بها العرب، وقد وقفوا قريبا من هذا الموقف من المعاني والمضامين القرآنية، لأن الله عز وجل حين تحدى العرب أن يأتوا بمثل القرآن لم يدْعُهُم إلى الإتيان بمثل معانيه، وانتهى هؤلاء إلى أن مناط التحدّي والإعجاز هو أسلوب القرآن وبيانه. [1]

وقد تأثر البحث في قضية الإعجاز بعد أن اتجه نحو البحث في أسلوب القرآن الكريم بقضية من أبرز القضايا التي أثارت جدلا واسعا بين الدارسين، إنها قضية اللفظ والمعنى التي شغلت النقاد والبلاغيين العرب

[1] ينظر: حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1429هـ 2008م، ص23.

منذ عهد مبكر وانقسموا فيها على طوائف متعددة؛ "فمنهم من هتمّ بالمعنى وأغفل شأن اللفظ، ومنهم من اهتمّ باللفظ، ومنهم من ساوى بين اللفظ والمعنى، ومنهم من نظر إلى الألفاظ من جهة دلالتها على معانيها في نظم الكلام."[1]

وسنرى أن هذه المسألة أثرت بشكل كبير على مسار البحث الإعجازي والدرس النقدي العربي، وكانت خلفية لنظرية النظم والجدل الذي برزت في خضمّه.

النظم قبل عبد القاهر:

عُرف مصطلح النظم قبل عبد القاهر في مباحث الإعجاز، وألّف فيه جماعة من العلماء أبرزهم الجاحظ (ت 255 ه)، ومحمد بن يزيد الواسطي (ت306ه)، والحسن بن علي الطوسي (ت 308ه)، وأبو علي الحسن بن يحي بن نصر الجرجاني، وأبو زيد البلخي (ت 322ه)، وابن الأخشيد أحمد بن علي (ت 326ه)، ولكنّ كتب هؤلاء لم يصلنا منها شيء.[2]

[1] ينظر حاتم الضامن، نظرية النظم تاريخ وتطور، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1976م، ص22.

[2] حاتم الضامن، نظرية النظم، ص 10، ص 16.

وذهب بعض الدارسين إلى أن فكرة النظم ظهرت في أوساط المعتزلة الذين أشرعوا باب البحث في إعجاز القرآن الكريم، فذكر بعضهم أن القرآن معجز بنظمه العجيب.

ولعل من أول من أشار إلى فكرة النظم هو ابن المقفع الذي تحدّث عن نظم الكلام، فذكر أنّ الناظم كصاحب الفصوص؛ وجد ياقوتا وزبرجدا ومرجانا فنظمه قلائد وسموطا وأكاليل، ووضع كل فصّ موضعه، وجمع إلى كلّ لون شبهه وما يزيده بذلك حسنا، فسمّي بذلك صانعا رفيقا.[1]

ولكن فكرة النظم كانت بحاجة إلى زهاء أربعة قرون لتتطور خلالها في رحاب المذاهب الكلامية والآراء النقدية من الجاحظ إلى عبد القاهر الجرجاني، حيث تحدّد مفهومها بشكل نهائي، وسنتناول أبرز الأعلام الذين شكّلوا معالم بارزة على طريق تأسيس النظرية قبل عبد القاهر الجرجاني، لنفصّل القول بعدها في الكلام على أصولها ومبادئها وتطبيقاتها عنده.

[1] أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، بيروت (د ت)، ص 661.

النظم عند الجاحظ :

لعلّ أوّل كتاب اشتمل على كلمة الإعجاز هـو كتـاب محمـد بـن عمـر بـن سـعيد الباهلي البصري (ت 200ه) الذي سمّاه (إعجاز القرآن)، حيث إنه لم يصل إلينا من الآثـار المدوّنة في إعجاز القرآن من القرنين الأول والثاني شيء يمكن التأسيس عليه.[1]

أما القرن الثالث الهجري فقـد شـهد بدايـة قويـة في بحـث قضـايا إعجـاز القـرآن، مستفيدا من الزخم الفكـري والثقـافي النـاتج عـن الترجمـة والاتصـال بالثقافـات الأجنبيـة عامّة، والفلسفة اليونانية خاصة.

ويعدّ الجاحظ أول من أورد مصـطلح الـنظم، ووضـع الأسـس البيانيـة التـي يقـوم عليها المفهوم، محدّدا بذلك معالم المذهب الاعتزالي في إعجاز القرآن، وذلك بما قال به مـن الردّ على النظّام وأنصاره من أصحاب الصّرفة الذين أنكروا أن يكون القرآن معجزا بنظمـه، وما قام به من الرد على أصحاب المعاني الذين يذهبون إلى قياس جمال الشعر بمعانيه، ثم بما أظهره من القيم الفنّيـة التـي تعـود إل جـمال الصـياغة، والـتلاؤم اللفظـي والانسـجام الصوتي والبديع[2].

[1] حاتم الضامن، نظرية النظم، ص 87، 89.

[2] أحمد أبو زيد ، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، دار الأمان، الرباط، ص 53

وقد قُدّر لمصطلح النظم الذي جعله الجاحظ عنوانا لكتابه في إعجاز القرآن وحدّد به معالم النظرية الاعتزالية في الإعجاز القرآني أن ينتشر بعد ذلك، حيث برز في عناوين كتب أخرى ظهرت في الوسط المعتزلي بعد الجاحظ، من أشهرها كتاب (إعجاز القرآن في نظمه وتأليفه) لمحمد بن يزيد الواسطي (ت306ه)، وكتاب (نظم القرآن) لإبن الأخشيد (ت 326 ه)، كما تُدُووِل مصطلح النظم في ثنايا كتب الإعجاز القرآني والرسائل التي ظهرت في القرنين الرابع والخامس الهجري، كرسالة أبي الحسن الرمّاني (النكت في إعجاز القرآن)، وكتاب (سر الفصاحة) لابن سنان الخفّاجي، و(إعجاز القرآن) للقاضي عبد الجبار.[1]

ولكن المعتزلة بعد الجاحظ لم يتمسّكوا بمصطلح النظم ويطوّروا مفهومه بوصفه مفتاحا لفهم الإعجاز، وإنما اهتموا –متأثرين بمذهبهم الكلامي وتصوّرهم للّغة- بمفهوم الفصاحة التي ردّها أبو هاشم الجبائي إلى حسن اللفظ وحسن المعاني، بينما مضى عبد الجبار يفسّرها تفسيرا أدقّ، إذ نفى أن يكون مرجع الفصاحة التي يفسّر بها الإعجاز القرآني، والتي يتفاضل فيها البلغاء إلى اللفظ أو إلى المعنى أو إلى الصور البيانية، وإنما

[1] المرجع نفسه، ص 62

مرجعها إلى الأسلوب والصياغة النحوية للتعبير، وكان ذلك شعاعا مضيئا ألهم عبد القاهر تفسيره للنظم.[1]

النظم عند الرمّاني :

في القرن الرابع الهجري تطوّرت مباحث الإعجاز القرآني، وظهرت مؤلّفات تعدّ معالم بارزة على طريق تطوّر البحث في مسألة الإعجاز.

وممّن بحث الإعجاز في هذا القرن أبو الحسن الأشعري (ت330ه)، زعيم الأشاعرة الذين تصدّوا للردّ على المعتزلة، وأبو هلال العسكري، والرمّاني، والخطّابي، وقد ألّف كلّ من الرمّاني والخطّابي رسالة في إعجاز القرآن.[2]

ويعدّ الرمّاني أحد أشهر من تناول مسألة الإعجاز والنظم في القرن الرابع الهجري، ولعلّ أهمّ ما ورد في رسالته "النكت في إعجاز القرآن" إشارته إلى فكرة النظم (وقد سمّاه التأليف)، وإلحاحه على رحابه آفاقه، واتساع ميدانه ولا نهائية إمكاناته. يقول في ذلك:"دلالة الأسماء والصفات

[1] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط6، القاهرة، 1983م، ص161.

[2] حاتم الضامن، نظرية النظم، ص 90.

متناهية، أما دلالة التأليف فليس لها نهاية، كما أنّ الممكن من العدد ليس له نهاية يقف عندها." [1]

وهكذا فإن النظم -أو التأليف بمصطلح الرماني- لا الألفاظ المفردة هو ميدان التفاضل بين الأدباء، لأنه الطريق الوحيد للإبداع الفنّي، فالألفاظ والمفردات متداولة محصورة، أما النظم فهو ميدان فسيح رحب الآفاق، لكل أديب أن يقطع فيه شوطه حسبما تؤهّله له إمكاناته وأدواته الفنّية، ويظلّ في هذا الميدان الرحب متّسع لكل متسابق، لا فرق في ذلك بين سابق ولاحق، فأبواب الإبداع الفني عن طريق النظم والتأليف لن توصد.[2]

وسترى أن هذه الفكرة التي يؤسّس عليها الرمّاني نظرته إلى الإعجاز وتفسيره لحقيقته يتردّد صداها عند سائر من عالج المسألة من بعده، ولكن الرمّاني يبدي اهتماما خاصا بالجانب اللفظي الموسيقي، والصياغة اللفظية انسجاما مع مذهبه الاعتزالي وأصوله المتعلّقة بالقرآن وحدوثه،[3] وهو ما

---

[1] علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط4، القاهرة، (د ت).

[2] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص23، 24.

[3] أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص 64.

يبرز في مثل قوله: "وحسن البيان في الكلام على مراتب، فأعلاها مرتبة ما جمع أسباب الحسن في العبارة من تعديل النظم حتى يحسن في السمع ويسهل على اللسان وتتقبّله النفس تقبّل البرد، وحتى يأتي على مقدار الحاجة فيما هو حقه من المرتبة."[1]

ويرى أحمد أبو زيد أن "ما يمتاز به خطاب الرمّاني من الإلحاح على الصورة السمعية للكلام، وما يتّصل به من السهولة والخفّة على اللسان وعذوبة الألفاظ والتلاؤم والتجانس دليل على أنه ينظر إلى النظم القرآني نظرة تقوم على اعتبار الصياغة اللفظية موضوعا له، وتلك هي النظرة التي وضع الجاحظ أسسها الأولى منذ القرن الثالث الهجري."[2]

النظم عند الخطّابي:

ورد مصطلح النظم عند الخطّابي، وعزا إليه -مع فصاحة الألفاظ- الإعجاز فقال:" القرآن إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمّنا أصح المعاني."[3]

---

[1] الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ص107.

[2] أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص 65.

[3] الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ص 27

وقد أدرك الخطّابي أن النظم وصوره وحالاته هو مناط الحذق ومجال الاقتدار والتفاوت فقال: "وأما رسوم النظم فالحاجة إلى الثقافة والحذق فيها أكثر، لأنها لجام الألفاظ، وزمام المعاني، فبه تنتظم أجزاء الكلام، ويلتئم بعضه مع بعض، فتقوم له صورة في النفس يتشكّل بها البيان."[1]

وبذلك يلفت الخطّابي النظر إلى أن النظم هو العنصر الجوهري في الأسلوب الفني، ومن ثمّ فهو يحتاج أكثر من غيره إلى الحذق والفطنة وسعة الثقافة، لأن الأثر الفني للأدب لا يتحقّق إلا عن طريق هذا النظم، فهو السبب لتشكيل الصورة الفنّية التي تتلقّاها نفس المتلقّي، وترتسم في وجدانه مجسّدة مضمونها الفنّي الخاصّ لديه.[2]

ومن الأفكار المتّصلة بالنظم والإعجاز عند الخطّابي فكرة الإحاطة الإلهية باللغة لتعليل الإعجاز، وبيان ذلك أن من دواعي الاعجاز ما يرجع إلى الإحاطة الإلهية بلغة العرب، على حين قصر علم البشر عن هذه الإحاطة، قال الخطّابي: "وإنما تعذّر على البشر الإتيان بمثله لأمور؛ منها أنّ علمهم لا يحيط بجميع أسماء اللغة العربية وبأوضاعها التي هي ظروف المعاني والحوامل لها، ولا تكمل معرفتهم لاستيفاء جميع وجوه النظم

---

[1] المرجع نفسه، 27

[2] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، 23.

فيتوصلوا باختيار الأفضل عن الأحسن من وجوهها إلى أن يأتوا بكلام مثله."[1]

ويبدو أن هذه الفكرة كانت خطوة إضافية على طريق نظرية النظم كما اكتمل بنيانها وتجلّت أركانها بعد ذلك مع عبد القاهر.

النظم عند الباقلّاني:

يعدّ الباقلّاني -مع القاضي عبد الجبار- أشهر من ألّف في الإعجاز في القرن الخامس قبل مجيء عبد القاهر الجرجاني.[2]

يشترك الباقلّاني وعبد القاهر الجرجاني في المذهب الأشعري، وهما أبرز من مثّل الأشاعرة في مرحلة التأسيس والدفاع عن الفكر الأشعري في ميدان البيان وإعجاز القرآن، وقد قادا المعركة الفكرية اللغوية من أجل تأسيس نظرية أشعرية في إعجاز القرآن.[3]

[1] درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1960م، ص26.

[2] ممن ألف في الإعجاز في القرن الخامس أيضا ابن حزم الأندلسي (ت456) في كتابه "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، وابن سنان الخفاجي (ت466) في كتابه: "سر الفصاحة"، ينظر : حاتم الضامن، نظرية النظم، ص 91.

[3] أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص 84.

تحدّث الباقلّاني عن النظم، فرأى أن كتاب اللـه معجز بالنظم لأن نظمه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلام العرب، قال:"فأما شأو نظم القرآن فليس له مثال يحتذى عليه، ولا إمام يقتدى به، ولا يصحّ وقوع مثله اتّفاقا كما يتّفق للشاعر البيت النادر والكلمة الشاردة، والمعنى الفذّ الغريب، والشيء القليل العجيب...وقد تأمّلنا نظم القرآن، فوجدنا جميع ما يتصرّف فيه من الوجوه التي قدّمنا ذكرها على حدّ واحد، في حسن النظم، وبديع التأليف والرصف ... وليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما هو في نظمها وإحكام رصفها وكونها على وزن ما أتى به النبي (صلى اللـه عليه وسلم)، وليس نظمها أكثر من وجودها متقدّمة ومتأخّرة ومترتّبة في الوجود، وليس لها نظم سواها ".[1]

ولكنّ النظم عند الباقلّاني لم يتحدّد مفهومه وتتضح معالمه بوضوح كما هو الأمر عند عبد القاهر، بل استعمل مصطلح النظم في كتابه بمعنيين:

المعنى الأول: طريقة تأليف الكلام، وجنس التعبير من شعر أو سجع أو نثر مرسل، وقد استعمله بهذا المعنى عند حديثه عن الوجوه التي يشتمل

---

[1] الباقلّاني ،إعجاز القرآن، ص 112

عليها بديع نظم القرآن، ومن تلك الوجوه ما يرجع إلى الجملة على تصرّف وجوهه.

والمعنى الثاني الذي يفهم من استعمال الباقلّاني لمصطلح "النظم" هو نظم الحروف وصياغة الكلام، وفي هذا المعنى يلتقي مع المعتزلة، ويوافقهم في كثير من أسس مذهبهم في البيان وإعجاز القرآن[1] .

وهذا المنحى الثاني للنظم عند الباقلّاني هو الذي جعله يميل في تبيان إعجاز القرآن وبلاغة النظم القرآني إلى الجانب اللفظي كتخيّر الألفاظ والتركيز على قيمة اللفظة المفردة والتلاؤم اللفظي.

وهكذا فإن الباقلّاني وإن كان يمثّل مرحلة البحث عن نظرية أشعرية في النظم والإعجاز القرآني فإن محاولته لم تبلغ به إلى وضع نظرية أشعرية في الإعجاز تقوم على أساس تصوّر الإعجاز القرآني تصوّرا مطابقا لمذهب الأشاعرة في كلام الله تعالى، ولنظريّتهم المتميّزة في الكلام النفسي وفي قِدَم المدلول القرآني وحدوث دلالاته، والذي نجح في وضع تلك النظرية إنما هو عبد القاهر الجرجاني.[2]

[1] أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص90.
[2] المرجع نفسه، ص94.

النظم بين عبد الجبار وعبد القاهر:

وصلت فكرة النظم -بوصفها مناط الإعجاز- مع القاضي عبد الجبار درجة من النضج تضاهي ما تحقّق على يد عبد القاهر بعد ذلك، وبالنظر إلى أن كلا من عبد الجبار وعبد القاهر تحدّث عن المفهوم نفسه، بصرف النظر عن استخدام الأول لفظ "ضمّ" والثاني لفظ "نظم"، فإن بعض الدارسين مالوا إلى إرجاع فضل نظرية النظم إلى عبد الجبار وليس إلى عبد القاهر.[1]

والحق أننا إذا تأمّلنا بعض نصوص القاضي عبد الجبار وجدنا تقاربا شديدا بين مذهبه ومذهب عبد القاهر في النظم، من ذلك قوله:" اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلم، وإنما تظهر في الكلام بالضم على طريقة مخصوصة".[2]

فالقاضي عبد الجبار يربط ربطا وثيقا بين درجة فصاحة الكلام وطريقة نظمه، فهذا النظم (وقد سماه الضم) في نظره هو المجال الذي

[1] عبد العزيز حمودة ، المرايا المقعّرة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1422هـ/2001م، ص 234.

[2] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، (دت)، 16/ 101

تتفاوت فيه القدرات الفنية، وتتحدّد به مرتبة الإبداع، يقول عبد الجبار:"إن جملة الكلمات وإن كانت محصورة، فتأليفها يقع على طرائق مختلفة، فتختلف لذلك مراتبه في الفصاحة، وما هذا حاله فالتحدّي صحيح فيه، لأن فيه مقادير معتادة تصبح فيها زيادات في الرتب غير معتادة." [1]

وهذه الفكرة يكاد يكون عليها مدار نظرية النظم عند عبد القاهر، وفحواها أن "مزيّة الكلام ليست في ألفاظه وكلماته المفردة، لأن هذه الكلمات محصورة وليست من ابتكار أحد، وإنما تتعلق المزيّة بطريقة نظم تلك الألفاظ في نسق خاص، ففي هذا النسق وحده تظهر براعة الأديب، ويستطاع تقييم فنه، وذلك عن طريق النظر في مدى الدقّة في تخيّر ألفاظه، ومدى نجاحه في وضع كل منها في موضعه اللائق به في هذا النسق."[2]

غير أن ما شاع في أوساط الدارسين من أن عبد القاهر كان في كتابه"دلائل الإعجاز" يردّ على القاضي عبد الجبار، وورود بعض العبارات في كتاب القاضي عبد الجبار "المغني" يوهم ظاهرها بمناصرته للفظ وتقليله

[1] المرجع نفسه، 101/16

[2] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص24.

من شأن المعنى وسّع شقة الخلاف بين الرجلين، وجعلهما على طرفي نقيض في نظر دارسين آخرين.

لقد ذهب العلّامة محمود شاكر إلى أن عبد القاهر قصد في دلائل الإعجاز أن يردّ على قولين للقاضي عبد الجبار وهما:

- أن المعاني لا تتزايد، وإنما تتزايد الألفاظ.
- أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلمات، ولكن تظهر بالضمّ على طريقة مخصوصة[1].

ونحن نرى أن مفهوم النظم عند عبد الجبار -وإن لم يبدُ بالوضوح والتحدّد الذي كان عليه لدى عبد القاهر- لم يكن مناقضا بالضرورة لما استقرّ عليه لدى الجرجاني.

أما ما يوهم ظاهره أنه مخالف لمذهب عبد القاهر فهو -على الأرجح- مما فهم على خلاف قصد عبد الجبار، من ذلك قوله :"إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزيّة، ولذلك نجد المعبِّرَين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر، والمعنى متّفق ... على أنا نعلم أن

[1] عيسى علي العاكوب، التفكير النّقدي عند العرب، دار الفكر، دمشق 1423هـ/2002م، ص 304.

المعاني لا يقع فيها تزايد، فإذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عنده الألفاظ التي يعبّر بها عنها .[1]

فالمعنى الذي لا تظهر فيه المزيّة بحسب نص عبد الجبار هو أصل المعنى عند عبد القاهر، والألفاظ التي يعتبر عندها التزايد هي الصياغة الفنية التي قصدها الجاحظ بقوله المشهور:"والمعاني مطروحة في الطريق يعرفها العجمي والعربي، والحضري والبدوي، والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء، وفي صحة الطبع وجودة السبك فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير."

ويذهب محمد أبو موسى إلى أن فكر القاضي عبد الجبار نقل إلى عبد القاهر مختلطا وشائها، وأن عبد القاهر لو كان قد قرأ تفسير القاضي للضمّ والطريقة المخصوصة ومراعاة المواضعة والحركات الإعرابية ... لما افترض أن القاضي يعني بالضم النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتّصال يكون بين معنييهما.[2]

[1] القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 102/16

[2] محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1426هـ، 2005م ص151.

سبب ما شاع من الخلاف الشهير بين الرجلين هو برأي أبي موسى ما حمل على القاضي عبد الجبار من أشياء لا يحتملها لفظ القاضي، ومن أشياء صرّح القاضي برفضها ولكنها نسبت إليه، وهي أقوال من أقوال المخالفين عرضها القاضي ليردّ عليها [1].

إن الذي سلّم بأن الفصاحة لا تكون في أفراد الكلمات، إنما تكون فيها إذا ضمّ بعضها إلى بعض هو القاضي عبد الجبّار، وهو في ذلك موافق لرأي عبد القاهر في النظم، وأما قول عبد القاهر رادّا عليه: (ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن تكون وصفا لها من أجل معانيها)، فإنه لا يوجّه إلى القاضي إلا إذا كنا لم نقرأ كتاب "المغني"، لأن القاضي شرح ذلك شرحا لم يتجاوزه شرح عبد القاهر.[2]

ويستدلّ أبو موسى بمواقع الشبه الكثيرة جدّا وعدم وجود مسألة واحدة في المغني ينقضها كلام عبد القاهر ليقطع بأن عبد القاهر لم يقرأ كتاب المغني لعبد الجبار، وأنه لو قرأه لوجدنا منه نصوصا كثيرة في دراسة عبد القاهر، لأن مواقع الشبه كثيرة جدا، ولا نجد موضع اختلاف.[3]

---

1 المرجع نفسه ، 141.

2 المرجع نفسه، ص153.

3 المرجع نفسه، ص 155.

أجل، لقد استخدم عبد الجبار مصطلح الضم بمعنى شديد الشبه بمعنى النظم عند عبد القاهر، ولكن مجيء كلام عبد القاهر في سياق يشعر بالرد على فكرة الضم بوصفه"النطق باللفظة بعد اللفظة، من غير اتصال يكون بين معنييهما" جعل الدارسين في حيرة من الأمر؛ فَلِمَ كل هذا الهجوم من قِبل عبد القاهر على مفهوم لم يقم دليل على مخالفته -فضلا عن مناقضته- لما ذهب إليه؟

لعل الأقرب في تعليل هذا الأمر هو اختلاف المذهب الكلامي بين عبد الجبار وعبد القاهر؛ وهو ما ذهب إليه أحمد أبو زيد الذي يرى أن " نظرية النظم وضعت قبل عبد القاهر الجرجاني، لكنها وضعت بمفهوم اعتزالي خاص، وكانت هذه النظرية الاعتزالية هي السائدة في بحوث إعجاز القرآن قبل أن يضع عبد القاهر النظرية الأشعرية في النظم واعجاز القرآن.

ويخالف أبو زيد القائلين باستمداد عبد القاهر من خصومه المعتزلة، فلا يمكن أن يستمدّ منهم وهو إنما وضع نظريته في النظم لنقض نظريتهم.[1]

[1] أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص 40.

ومعنى ذلك أن نظرية النظم التي كانت معروفة قبل عبد القاهر هي نظرية النظم بمفهومها الاعتزالي، وأن نظرية النظم التي وضعها عبد القاهر هي نظرية النظم بمفهومها الأشعري.

ولكن أبا موسى يورد حقيقة تقلّل من وجاهة الرأي القائل بوجود نظريتين للنظم لا نظرية واحدة، وهي أن عبد القاهر (الأشعري) كان يأخذ عن الجاحظ (المعتزلي)، وأن الزمخشري (المعتزلي) أخذ عن عبد القاهر وطبّق نظريته في تفسيره (الكشاف). يقول أبو موسى:" يظهر أن عبد القاهر كان بين سلف معتزلي هو الجاحظ، وخلف معتزلي موغل هو الزمخشري، ولذلك أتردّد كثيرا في قبول من يرجعون بالخلافات العلمية غير الداخلة في مسائل الخلاف عند الفرق إلى اختلاف المذهب، لأني رأيت الكل يأخذ عن الكل، والكل يرد على الكل.[1]

والذي نطمئنّ إليه بشأن المسألة أن النظم بوصفه مناط الإعجاز تطور من حيث المفهوم حتى بلغ مرحلة متقدّمة من النضج مع القاضي عبد الجبار، ولكن المفهوم لم يتبلور في نظرية واضحة المعالم إلا على يد عبد

[1] محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ص 142.

القاهر الجرجاني، أما ما بدا أنه رد من عبد القاهر على القاضي عبد الجبار فمرده إلى عوامل شتى أبرزها:

1. الخلاف المذهبي بين الرجلين، وتحمس عبد القاهر إلى تأسيس نظرية في النظم لا تدين لخصومه المعتزلة، وكثيرا ما أدى الخلاف المذهبي إلى توسيع شقة الخلاف العلمي بدافع من الالتباس في المفاهيم والمشاحّة في الاصطلاحات، وقد حدث شيء من هذا بين الأشاعرة والمعتزلة حول الكلام والبيان، يقول محمد العمري:" الواقع أن النقاش العقائدي (الكلامي) حول الكلام، هل هو الأصوات المقطعة أم هو النظم النحوي حسب المقاصد؟ ثم بعد ذلك مقايضة الصوت باللفظ عند التصدّي للصياغة البلاغية في إطار الاعجاز خلال القرن الخامس خاصة، قد أدى إلى زرع كثير من اللبس حين ضم أنصار الأصوات حديث القدماء عن الألفاظ إلى عُددهم، واستعملوه ضمن حججهم، متغاضِين أحيانا عن مقاصد القدماء."[1]
2. التباس بعض عبارات القاضي عبد الجبار بما أوهم أحيانا مناصرته للفظ دون المعنى، لا سيما أنه استخدم مصطلح الفصاحة جانحا به نحو اللفظية.

[1] محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999م، ص367.

3. أن بعض ما نسب إلى عبد الجبار نسب إليه خطأ، وهو من أقوال المخالفين التي أوردها في سياق الرد عليها.

4. احتمال ألا يكون عبد القاهر اطلع على كتاب المغني، وأن ما وصل إليه منه وصله مختلطا مضطربا.

5. أن غاية عبد الجبار في كتابه "المغني" تختلف عن غاية عبد القاهر في "دلائل الإعجاز"؛ لأن المغني حوار مع منكري الإعجاز، وإنكار الإعجاز يعني إنكار النبوة، وغرض الكتاب هو إثبات الإعجاز... وكتاب دلائل الإعجاز يبين الوجه الذي كان به معجزا، وهو خطاب لأهل الإسلام المقرون بالإعجاز.

ولكن الخلفيات المذهبية والمذاهب الكلامية لا يمكن إغفال أثرها الكبير في إذكاء الخلاف وتوسيع شقة الخلاف بين الرجلين، ولإيضاح هذه الجوانب نعرض في ما يأتي أهم الأصول الفكرية الكلامية لنظرية النظم عند الجرجاني، وأبرز نقاط الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وهي قضايا كانت في صلب الجدل الكلامي والمساحات التي انسحب إليها ذلك الجدل وفي مقدمتها قضايا الإعجاز والنظم.

أصول فكرية لنظرية النظم الجرجانية:

ولد عبد القاهر بجرجان، إحدى المدن المشهورة بين طبرستان وخراسان، وكان فقيها شافعيا ومتكلّما أشعريا، لزم نزيل بلدته أبا الحسين محمد بن الحسن الفارسي، ابن أخت أبي علي الفارسي، وكان يعدّ إمام النحاة بعده، فعكف على دروسه وأخذ عنه كل علمه، ولعل هذا هو الذي جعله يؤلف في النحو كتابه "العوامل المائة"، غير أن شهرته إنما دوّت في الآفاق بكتاباته البلاغية، وقد بقي ببلدته لا يبرحها حتى تُوفي في سنة 471 للهجرة.[1]

وقد تأثّر عبد القاهر بالجدل الذي كان سائدا بين االفرق الكلامية، لا سيما بين المعتزلة والأشاعرة، وكانت قضية الإعجاز التي خاض غمارها "نقطة التقاء بين علوم اللغة والبيان المتّصلة بإعجاز القرآن من جهة، وبين علم الكلام من جهة ثانية، كما كانت محور الخلاف الذي دار بين فرق المتكلّمين -وفي مقدّمتهم فرقتا المعتزلة والأشاعرة- حول إعجاز القرآن".[2]

[1] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص160.

[2] أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص 03.

والراجح أن سبب هذا التعالق بين علم الكلام وعلوم اللغة في قضية الإعجاز أن قضية الإعجاز ذاتها انبنت على مسألة كلام اللــه والخلاف حولها، وهي مسألة دينية لغوية يمكن عدّها من أهم مباحث علم الكلام، وأعظم محاور باب التوحيد والصفات، وأبرز الأصول الكلامية التي اشتدّت حولها الخصومة، واستعرت بشأنها نيران الجدل بين المتكلّمين.[1]

كما أن أكثر البلاغيين واللغويين تأثّروا بأصول علم الكلام في تناول قضايا اللغة والبيان وإعجاز القرآن، بوصفه (علم الكلام) منطقا للعلوم، بل إن معظم علماء اللغة والبيان كانوا من كبار المتكلّمين، وذوي الزعامة فيهم.[2]

لقد ذهب المعتزلة إلى أن كلام اللــه تعالى ليس صفة ذاتية قائمة بذاته تعالى، لأن الكلام -كما اعتقدوا- من عوارض الأجسام، وما كان كذلك فهو مناف للتنزيه المطلق، وليس الكلام صفة أزلية قديمة، لأن ذلك يؤدي -في نظرهم- إلى تعدّد القدماء، وهو ما ينافي عقيدة التوحيد المطلق. فكلام اللــه تعالى -في اعتقاد المعتزلة- من صفات الذات، وحقيقة المتكلّم -في

[1] المرجع نفسه، ص 21.

[2] المرجع نفسه، ص 14، 15.

تعريفهم- هو من فعل الكلام، لا من قام به الكلام، وحقيقة الكلام عندهم هو الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة. [1]

وأما الأشاعرة فذهبوا إلى أن كلام الله صفة قائمة بذاته تعالى، وأنه قديم لا يتعدّد ولا يتجزّأ، بل هو معنى واحد، وله صلة بصفة العلم؛ فإذا كان غير جائز أن يوصف الله بغير العلم، فكذلك غير جائز أن يوصف بغير الكلام ...

ويطلق كلام الله عند الأشاعرة بمعنيين:

- الكلام النفسي القديم المتعلّق بالعلم، وهو الكلام القائم بذاته تعالى.
- الكلام اللفظي المؤلّف من حروف وأصوات، وهو الحادث. [2]

والكلام النفسي القديم -كما تصوّره الأشاعرة- مكوّن من كلمات مرتّبة في علم الله الأزلي ترتيبا خارجا عن تصوّرنا، لا يلزم منه أن تتعاقب الكلمات، لذا لا يلزم من ترتيبها في الأزل أن تكون حادثة، وإنما تتعاقب بحسب وجودها الخارجي، وهي بحسب هذا الوجود الخارجي كلام لفظي

[1] المرجع نفسه، ص 21، 22.

[2] المرجع نفسه، ص 23،24.

حادث ومخلوق، وإنما يسمّى هذا الكلام اللفظي كلاما من حيث انطباقه على الكلام الأزليّ.[1]

وهكذا فإن الكلام النفسي الأزلي القديم هو الخط الفاصل بين الأشاعرة والمعتزلة في نظرتيهما إلى القرآن ومعانيه وألفاظه، وهو أساس الخلاف بينهم في تحديد مفهوم النظم، وموضع الإعجاز من القرآن .

فقد ذهب المعتزلة -طبقا لمذهبهم- إلى أن القرآن مخلوق، من غير ذهاب إلى فصل عندهم بين ألفاظه ومعانيه، أو بين ألفاظه ودلالاته.

وأما الأشاعرة فيعتقدون -بناء كذلك على أصول مذهبهم- أن القرآن ينقسم إلى مدلول قديم هو صفة أزلية قديمة من صفات الله تعالى، وإلى دلالات حادثة هي الألفاظ والعبارات، وتلك العبارات تابعة في ترتيبها ونظمها المتلوّ في القرآن لذلك المدلول القديم، والنظم القرآني –حسب هذه العقيدة- هو نظم واقع في المدلول، وعلى هذا الأساس بنى عبد القاهر نظريّته[2] .

ولقد كان للخلاف بين المتكلّمين في مسألة كلام الله وما يتّصل بها أو يتفرّع عليها أثر كبير على خلافهم في عدد من القضايا المتعلّقة باللغة

[1] المرجع نفسه ، ص95.

[2] المرجع نفسه، ص96.

والبيان، كخلافهم حول اللفظ والمعنى، والعلاقة بين الاسم والمسمّى وغير ذلك، فمذهب جمهور المعتزلة :

- أن اللغة ترجع في أصل نشأتها إلى الاصطلاح والمواضعة بين الناس.
- وأن الألفاظ والأسماء وضعت للتعريف بالمسمّيات وأجناس الأشياء.
- وأن الاسم غير المسمّى .
- وأن الترادف موجود في اللغة والقرآن .
- وأن المجاز وسائر طرق التوسّع في استعمال ألفاظ اللغة حقيقة ثابتة.
- وأن النظم هو نظم للألفاظ، قوامه البراعة في حسن اختيار الألفاظ، وحسن صياغتها وسبكها، باستعمال فنون البديع.[1]

وإنما فصل المعتزلة بين الاسم والمسمّى مراعاة لما يقتضيه مذهبهم وعقيدتهم في صفات الله وفي خلق القرآن.

وذهب الأشاعرة إلى أن اللغة نظام من العلاقات والروابط المعنوية التي تستفاد من بين المفردات والألفاظ، بعد أن يسند بعضها إلى بعض.

[1] المرجع نفسه، ص 28 ، 31.

- وأن الألفاظ والأسماءلم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، وإنما هي موضوعة لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد، ووظيفة الأسماء أن تشير إلى المسمّيات وتميّزها فيما بينها .
- وأن الاسم والمسمّى شيء واحد.
- وأن المعاني موجودة وجودا ذهنيا متقدّما على اللغة، بما يعنيه ذلك من إمكان وجود الفكر دون لغة، وهذا انسجاما مع فكرة الكلام النفسي التي آمن بها الأشاعرة؛ حيث يمكن للإنسان – كما يرون- أن يهيّء في نفسه معاني كلامه قبل أن ينطق بالألفاظ والحروف.[1]

وإنما حمل الأشاعرة على القول بتوحّد الاسم والمسمى عقيدتهم في صفات الله تعالى، وقِدَم القرآن.[2]

ويمكن القول إن المعتزلة ارتكزوا في تحديد الكلام على الجانب المادّي الموضوعي المعقول، فقالوا: هو الحروف المنظومة والأصوات المقطّعة، بخلاف الأشاعرة الذين ارتكزوا على ما أطلقوا عليه "الكلام النفسي" فتصوّروا الكلام وجودا تجريديا معنويا، ووجودا مادّيا لفظيا؛ يتمثّل الوجود التجريديّ المعنويّ في أحاديث النفس، أو الكلام النفسي الذي

[1] المرجع نفسه، ص 43، 44.

[2] المرجع نفسه، ص 45، 46.

يتقدّم على وجود الألفاظ والعبارات، ويتمثّل الوجود المادّي اللفظي في الألفاظ والعبارات التي تتْبع في وجودها الكلام النفسي.[1]

وقد ظهرت آثار الخلاف الكلامي في دراسة الإعجاز القرآني، فاتجه المعتزلة ومن سار على نهجهم إلى العناية بجماليات الصياغة اللفظية، والتلاؤم اللفظي، والانسجام ومحاسنه، وجعلوا ذلك أساس إعجاز القرآن ودلائله، ونظروا إلى النظم القرآني نظرة تقوم على اعتباره نظما للألفاظ يتجلّى في الصياغة والسبك الذي يتحقّق به التلاؤم وجمال التعبير وحسن البيان، مع وضوح الدلالة والإيجاز وإعطاء المعاني حقّها.[2]

واتجه الأشاعرة إلى العناية بالمعاني التي تتحكّم في صياغة التركيب اللغوي، بحكم سبقها وأصالتها، وبحكم أن الألفاظ تابعة لها.[3]

ثم حكم هذا المنظور نظرة الأشاعرة إلى النظم، فعدّوا المعاني هي الأصل والألفاظ تابعة لها؛ بحيث تترتّب المعاني في النفس، ثم تأتي الألفاظ مرتّبة في النطق على حسب الصورة التي تشكّلت بها المعاني في النفس.[4]

[1] المرجع نفسه، ص 27.

[2] المرجع نفسه، ص 19 ، 20.

[3] المرجع نفسه، ص 19 ، 20.

[4] المرجع نفسه، ص 20.

وقد انطلق عبد القاهر في تأسيس نظريّته في النظم من عقيدة الأشاعرة في كلام الله تعالى وسائر الصفات، ومن نظرية الكلام النفسي التي انفردوا بها، وبذلك كان النظم عنده نظما للمعاني لا نظما للألفاظ والحروف والأصوات، فالمتكلّم - كما يقول عبد القاهر- يقتفي في نظم كلماته آثار المعاني، ويرتّبها على حسب ترتيب المعاني في النفس.[1]

أهمية نظرية النظم:

عاصر عبد القاهر مرحلة كثر فيها الجدل حول حقيقة الإعجاز وما يتعلق به من مفاهيم وقضايا كالفصاحة والبلاغة والبيان وغير ذلك، فكانت أولى أهدافه بيان معاني تلك المصطلحات، بعد أن رأى عدم كفاية الوصف المجمل والقول المرسل في تفسير الفصاحة، من أنها ضم على طريقة مخصوصة، فـ "لو كانَ قولُ القائل لك في تفسيرِ الفصاحةِ: إنها خصوصيَّةٌ في نظمِ الكلمِ وضَمّ بعضِها إلى بعضٍ على طريقٍ مخصوصةٍ، أو على وجوه تظهر بها الفائدة أو ما أشبهَ ذلك منَ القولِ المجمل كافياً في معرفتها، ومُغنياً في العلم بها لكفى مِثلُه في معرفةِ الصِّناعات كُلِّها، فكان يكفي في معرفةِ نسجِ الدِّيباجِ الكثير التَّصاوير أن تَعْلَمَ أنه ترتيبٌ للغزلِ

[1] المرجع نفسه، ص97.

على وجهٍ مخصوصٍ، وضَمٌّ لطاقاتِ الأبْرَيسَم بعضِها إلى بعضٍ على طُرقٍ شَتّى، وذلك ما لا يقولهُ عاقل."[1]

لقد أدرك عبد القاهر أن حل مغاليق تلك المصطلحات المفتاحية وتحديد مفاهيمها وتوضيح إبهامها هو أول خطوة في سبيل تفسير الأدبية وتفاوت الأساليب، سعيا إلى فهم حقيقة الإعجاز بعد ذلك، يقول:"ولم أزلْ منذُ خدمتُ العِلْمَ أنظرُ فيما قاله العلماءُ في معنى الفصاحةِ والبلاغةِ والبيانِ والبَراعةِ وفي بيانِ المغزى من هذه العباراتِ وتفسيرِ المرادِ بها، فأجدُ بعضَ ذلك كالرَّمز والإيماء والإشارةِ في خَفَاء، وبعضَه كالتَّنبيه على مكانِ الخبيء ليُطلبَ ومَوضعِ الدَّفينِ لُيبحثَ عنه فُيخرج، وكما يُفتحُ لك الطَّريقُ إلى المطلوبِ لتسلكَه، وتوضَع لك القاعدةُ لتبنيَ عليها، ووجدت المعَوَّلَ على أن ههنا نَظماً وترتيباً وتأليفاً وتركيباً وصياغةً وتصويراً ونَسْجاً وتحبيراً، وأنَّ سبيلَ هذه المعاني في الكلام الذي هيَ مجازٌ فيه سبيلُها في الأَشياءِ التي هي حقيقةٌ فيها، وأنه كما يفضلُ هناك النظمُ النظْمَ والتأليفُ التأليفَ والنَّسج النسجَ والصيّاغةُ الصيّاغةَ، ثم يعظُمُ الفضْلُ وتكثُر المزيّة حتى يفوقَ الشّيءُ نظيرَه والمجانسُ له درجاتٍ كثيرة، وحتى تتفاوتَ القِيَمُ

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د ت)، ص73

التّفاوتَ الشّديدَ، كذلك يفضلُ بعضُ الكلام بعضاً، ويتقـدَّم منـه الشيءُ الشيءَ، ثـم يـزدادُ فضلُه بعد ذلك، ويترقّى منزلةً فوقَ منزلةٍ، ويعلو مرْقباً بعـدَ مَرقـبٍ، وتُسْـتَأنفُ لـه غايَـةٌ بعدَ غايةٍ، حتى ينتهيَ إلى حيثُ تنقطعُ الأَطماعُ، وتُحْسَرُ الظنونُ وتَسقطُ القُوى، وتَستوي الأقدامُ في العَجز." [1]

وهكـذا كانـت مهمّـة عبـد القـاهر التـي حـدّدها لنفسـه هـي البحـث عـن سر الخصوصية الأدبية، وتجاوز الآراء الانطباعيـة، والأحكـام الذاتيـة، إلى البحـث عـن قـوانين للحكم الجمالي على الفن القولي، يستطيع بها أن يخـرج مصـطلحات كالبلاغـة والفصـاحة والبيان والبراعة من الغموض والإبهام إلى الوضوح والتحدُّد.

لقد قاد عبد القاهر سعيُه المخلص في تفسير مـبهمات هـذا الفـن إلى أن استصـفى من كلام العلـماء في البلاغـة ثمانيـة ألفـاظ هـي: الـنظم، والترتيـب، والتـأليف، والصـياغة، والتصوير، والنسج، والتحبير، ليلتقط من ذلك خيـوط معانيهـا التـي رمـزت إليهـا في كـلام العلماء، فيفسر بها كنه الإعجاز. [2]

---

[1] المرجع نفسه، ص 72.

[2] محمد أبو مـوسى، مـدخل إلى كتـابي عبـد القـاهر الجرجـاني، مكتبـة وهبـة، ط1، القـاهرة، 1418هــ 1998م، ص41، 42

ومع أن بعض الدارسين ذهب إلى أن عبد القاهر لم يكن يستهدف بنظريته في النظم البلاغة في ذاتها، وإنما كان يستهدف بعض الأغراض الدينية والكلامية،[1] فإنه يصعب -في الحقيقة- الفصل بين الغرض الكلامي والغرض البلاغي في السياق الذي ظهر فيه عبد القاهر ونظريته؛ لأن الغاية التي قصد إليها عبد القاهر من تلك النظرية هي إثبات أن الإعجاز في كتاب الله هو إعجاز نظم، وهذه غاية يلتبس فيها الغرض الديني الكلامي بالغرض البلاغي البياني أيما التباس.

وقد ردّ عبد القاهر في أثناء شرحه لمفهوم النظم وتأسيس نظريته كثيرا من الآراء حول الإعجاز، أهمها:

- أن القرآن في عصره بليغ وأنه فريد كما أن في كل عصر نابغة، وأنه يجوز أن يقدر الواحد من الناس بعد انقضاء زمن النبي (صل الله عليه وسلم) ومضي وقت التحدّي على أن يأتي بمثل القرآن .

- أن القرآن معجز بالصّرفة.

- أنه معجز بتلاؤم الحروف .

[1] درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، ص121

- أنه معجز بتخيّر المفردات الفصيحة.

- أن الإعجاز في الوزن وسهولة اللفظ.[1]

وهكذا استهدف عبد القاهر من نظريته في النظم بيان أن جوهر الكلام هو ذلك الكلام النفسي، وأما الكلام اللفظي فهو ظل لهذا الكلام النفسي، كما قصد إثبات كون القرآن هو المعجزة التي أيّد بها الله بها النبي عليه الصلاة والسلام، وما دام شرط المعجزة أن تكون أمرا خارقا للعادة، فمن الواجب أن يكون مناط البلاغة والبيان أمرا يتّسع للمعجزات، ويقبل العقل أن يتّصل به الإعجاز.[2]

وبالنظر إلى أن القرآن الكريم إنما نزل بلغة العرب التي كانوا يتداولونها، ولم يخرج عن المعاني النحوية التي تعارفوها، فإن كنه الإعجاز الذي اتصف به أنه كان يتخيّر المعاني النحوية المطابقة لمقتضيات الأحوال، وأن هذا التخيّر بلغ حدّا أعجز به البشر.[3]

[1] ينظر حاتم الضامن، نظرية النظم، ص94.
[2] درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، ص47
[3] المرجع نفسه، ص66.

وقد أسعف عبد القاهر فيما وصل إليه عوامل ومزايا توافرت له، كان منها تكوينه العلمي الوثيق، الذي ضمّ العلوم الدينية وعلوم العربية ، حيث يشكّل النحو أكبر دعامة فيها، بالإضافة إلى "إطلاعه على الثقافات الأجنبية المترجمة، ككتابَي أرسطو في فنّي الخطابة والشعر، مع استيعاب واع لاتجاهات الدارسين لإعجاز القرآن من الجاحظ إلى الخطّابي والباقلّاني.[1]

لقد اتسم منهج عبد القاهر بروح علمية تجلت عنده دقة واعتمادا على النص ونزوعا إلى التقنين، ورفضا للتقليد ونزعة التصنيف.[2] ويمكن القول إن عبد القاهر مزج في مسلك موفّق بين دقّة التقنين ورحابة الذوق، فلم يكن عمله في وضع نظرية النظم تقنينا صارما يجافي الذوق، ولم يكن تهويما سارحا ينافي العلم.

ولعلّ ذلك يفسّر ما حظيت به نظريته من مكانة لم تكد تحظى بها نظرية أخرى في تاريخ الدراسات البيانية والقرآنية، ويمكن أن نجمل أسباب هذه المكانة التي تبوأتها نظرية النظم الجرجانية في العوامل الآتية:

---

[1] محمد علي سلطاني، معالم في تاريخ البلاغة العربية، دار العصماء، دمشق، ط1، 1436هـ 2015م، ص145.

[2] الطيب بن رجب، المجاز العقلي وصلته بالتخييل والنظم ، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م، ص 59.

1. أنها استمدّت من علم الكلام لتأسيس نظرية في البيان وتفسير إعجاز القرآن وفق تصوّر أشعري سنّي أنهى هيمنة المعتزلة على القول في المسألة.
2. أنها حسمت الجدل -أو كادت- بشأن قضية اللفظ والمعنى؛ حيث دمجتهما ضمن مفهوم النظم، وأسّست لمذهب طريف ووجيه في تفسير الإبداع الأدبي والأسلوب الفني، حيث لم يقف عبد القاهر عند الألفاظ بمعزل عن المعاني، ولا عند المعاني بمعزل عن الألفاظ، وإنما ربط بينهما ربطا وثيقا، وبذلك أدخل عنصرا ثالثا في النقد الأدبي هو مراعاة الصورة الأدبية التي تحدث من اجتماع اللفظ والمعنى.
3. أنها مثّلت مشروعا نقديا مفتوحا ومنفتحا، لم يرتهن لسكون القانون، ولا لجمود القاعدة، وإنما كان أرحب أفقا وأوسع مجالا، حيث "لم يقد عبد القاهر نزوعه إلى القوانين إلى التصنيف الجامد، والتقسيم الخاوي المفرغ من كل مضمون."[1]

وفي الوقت الذي اتجه فيه عبد القاهر بالبلاغة نحو التقنين وتحديد المعالم، آلف بين العلم والذوق، واستعان بأحدهما على الآخر، فهو في

[1] المرجع نفسه، ص 59.

تحليله للشواهد والأمثلة يأخذ بأيدينا ليقفنا على الجمال بشعورنا وإحساسنا، ثم يأخذ بأيدينا ثانية ليقنعنا بصدق شعورنا وإحساسنا بالجمال، وفي ذلك إقناع للعقل والمنطق، بعد إقناع الشعور والإحساس، واطمئنان النفس والقلب[1].

4. أن نظرية النظم كانت نواة المباحث البلاغية كما تحدّدت معالمها لدى المتأخرين بعد السكاكي والقزويني، لا سيما علم المعاني والبيان، ولم تكد مباحث البلاغة عامّة وعلم المعاني خاصة تخرج عن كونها شرحا لنظرية عبد القاهر، أو تطبيقا واستثمارا لها، أو تلخيصا أو توسيعا لبعض جوانبها، أو استدراكا ونقدا لبعض جزئياتها في حالات قليلة.

وإذا كانت نظرية النظم تتويجا لاجتهادات البلاغيين والنحاة قبل عبد القاهر، فإن الإضافات والتعديلات التي أدخلها اللاحقون لم تزحزح الرجل عن مكانه فوق الذروة.[2]

5. أنها تأسست على مبادئ ومقولات أساسية في اللغة والأسلوب كالنحو والسياق والعلاقات والصورة والجمال الفني، فكانت أساسا منهجيا

[1] مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، دمشق، 1401هـ 1981م، ص102.
[2] عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص 228.

للكشف عن أسرار البلاغة، وحجة دامغة على الإعجاز البلاغي للقرآن، أدت إلى النفاذ في صميم العلاقة بين المتكلّم والكلام الذي ينتجه، كما كشفت عن علاقة المتكلم بالمتلقّي من خلال شبكة العناصر المكوّنة للحدث الكلامي من متكلّم ونصّ ومقام ومخاطب وغير ذلك.

6. ما ظهر من اهتمام المحدَثين بها في سياق البحث عن منهج نقدي عربي يقف بإزاء مناهج الغربيين المتعلّقة باللغة ومفهوم الأدبية والأسلوب، وقد لبّت نظرية النظم الجرجانية كثيرا من طموح الدارسين المحدثين، وحقّقت شطرا من تطلّعهم إلى ذلك المنهج اللغوي النقدي، وإن هذا الأمر ليشكّل قناعة راسخة لدى طائفة واسعة من الدارسين العرب المحدثين، يعبّر عنها عبد العزيز حمودة بقوله:"إن العقل العربي قد عكف منذ القرن الثالث الهجري وحتى نهاية القرن الخامس على تطوير نظرية لغوية لا تختلف في مكوّناتها كثيرا عن مفردات علم اللغويات الحديث الذي أسّس له فردينان دي سوسير في بداية القرن العشرين."[1]

[1] عبد العزيز حمودة، المرايا المقعرة، ص 243.

الفصل الثاني

مبادئ نظرية النظم

الفصل الثاني

مبادئ نظرية النظم

توطئة:

جدل اللفظ والمعنى وأثره في بلـورة النظريـة كانـت ثنائيـة اللفـظ والمعنـى مـن الموضوعات القليلة التي لم يستطع بلاغي واحد ألا يتوقّف عندها، فقد انشـغل البلاغيـون والنحويون ابتداء من سيبويه في القرن الثاني لـلـهجرة بالعلاقة بين اللفظ والمعنـى، ونـوع هذه العلاقة والضوابط التي تحكمها، وحال اللفظة في انفرادها وفي ضمّها مع أخريـات أو نظمها، ثم الجدل الذي لم يتوقّف بين اللغة والعالم الخارجي مـن ناحيـة، واللغـة والفكـر من ناحية ثانية.[1]

وقد استفاد عبـد القـاهر مـن طبيعـة هـذا الصراع القـائم بـين أنصـار اللفظ وأنصار المعنى، وتكوّنت لديـه ثقافـة نقديـة واسـعة حـول حساسـية الموضـوع، مـمّا حفّـزه إلى التفكـير في مسـألة الـنظم ليفـكّ الخـلاف، ويبتـدع

[1] المرجع نفسه، ص 271.

مقياسا جديدا في معرفة مواطن الجمال في النص الأدبي، وفي تقويم أثره في نفس السـامع، ودواعي المزيّة التي تميّز مبدعا من مبدع آخر.[1]

ولكي يصل عبد القاهر إلى إثبات الإعجاز كما يتصوّره، بـدأ بحثـه في دلائـل الإعجاز بنقض نظريتين قديمتين؛ نظرية القائلين بأن بلاغة الكلام في اللفـظ، ونظريـة القائلين بأن بلاغته في المعنى، لينتهي من هذا البحث إلى نظريّته الخاصة القائلة بأن بلاغة الكلام ليست في اللفظ ولا في المعنى، بل هي في اللفظ والمعنـى معـا، في نظـم الكلام والأسلوب.[2]

وبهذا يشكّل اللفظ والمعنى -وفـق نظريـة الجرجـاني- وحـدة في التركيـب لا تقبل التجزئة، وقد تجاوز معنى اللفظ الواحد، لأنه لا يفيد كثيرا، ورأى أن المعنـى في حالة تركيب الألفاظ ينتقل دفعة واحدة إلى السامع، ومن ثمّ فلا مجال لاعتبار دلالة كل لفظ على حدة، لأن السامع إذا كان عالما باللغة وبمعاني الألفاظ التي يسـمعها لم يتصوّر أن تتفاوت حال الألفاظ معه، فيكون معنى لفظ أسرع إلى قلبـه مـن معنـى لفظ آخر.[3]

---

[1] محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، 1999م، ص57.

[2] عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1970م، ص 252.

[3] نور الدين محمد دنياجي، التفكير اللغوي عند عبد القاهر الجرجاني، منشورات مجموعة البحـث في علوم اللسان العربي، ط1، الدار البيضاء، 1997م، ص113

وإذا كانت مواجهة النص بمفاتيح يزدوج فيها اللفظ والمعنى والنظم هي الغالب على دارسي الإعجاز قبل عبد القاهر، فإن هذه المفاتيح استحالت عنده نظرية متماسكة تراهن على مبادئ لغوية، وتعتمد السياق لتعليل وحدة عناصره المتفاعلة بالاعتماد على معاني النحو.[1]

وهكذا صهر الجرجاني المقولتين النقديتين اللتين كانتا تتصارعان من قبله؛ مقولة أنصار اللفظ، ومقولة أنصار المعنى، فاللفظة في نظره لا يدرك جمالها إلا حسب موقعها بالنسبة لما يسبقها ولما يليها في نطاق نظام معيّن وتركيب مخصوص، والمعنى لا يدرك إلا في نطاق ذلك النظام، فالنظم هو مصدر الجمال، وفيه تتجلّى القدرات التعبيرية والتأثيرية للغة، ولافضل للكلمة خارج النظم.[2]

وأفرغ عبد القاهر في كتابه "دلائل الإعجاز" جهده وكل ما أوتي من قدرة على الحجاج، وقوة في الأسلوب، ليثبت أن الشأن في الكلام للنظم لا للألفاظ المفردة، وأن النظم ليس إلا توخي معاني النحو، بأنْ نضع كل كلمة في المكان الذي يتطلّبها، والسياق الذي يقتضيها، وليس النظم أمرا

[1] الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ص 210.

[2] توفيق حمدي، موقف عبد القاهر الجرجاني من الاستعارة، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م، ص 79.

يخصّ اللفظ وحده، ولا هو يخصّ المعنى وحده، وإنما هو ترتيب المعـاني في الـنفس أولا، ثم ترتيب الألفاظ بعد ذلك في النطق حسب ترتيب المعـاني في الـنفس، فـالنظم لا بـد لـه من اللفظ والمعنى.[1]

ويمكننا أن نتناول مبادئ نظرية النظم الجرجانية من خلال ثلاث ثنائيات، هي:

- المعاني/ الألفاظ

- التراكيب/ المفردات

- صورة المعنى/ أصل المعنى

حيث إن عبد القاهر يجعل العبرة في الـنظم بـالعنصر الأول مـن كـل ثنائيـة، فهـو مناط المزيّة وأساس التفاوت والإبداع، فـإذا تعلّـق الأمـر بثنائيـة (المعـاني /الألفـاظ)، فـإن العبرة في النظم بالمعاني لا بالألفـاظ، وإذا تعلّـق الأمـر بثنائيـة (التراكيـب/المفـردات) فـإنّ المعتمد في شأن النظم هو التراكيب لا المفردات، وإذا تعلق الأمر بثنائيـة (صـورة المعنـى/ أصل المعنى)، فإن التعويل عنده على صورة المعنى لا على أصل المعنى.

[1] فضـل حسـن عبـاس، البلاغـة المفـترى عليهـا بـين الأصـالة والتبعيـة، دار النفـائس، عـمان الأردن، ط1،1432هـ 2011م، ص 133

وسنفصّل القول في هذه الثنائيات الثلاث وما تمثّله من أسس ومبادئ عليها مدار نظرية النظم.

1 - المعاني لا الألفاظ:

أول أساس قامت عليه نظرية النظم لدى عبد القاهر هو أسبقية المعاني على الألفاظ، ويمكن تناول تفصيلات هذه المسألة من خلال النقاط الآتية:

- المعاني سابقة على الألفاظ، فقبل أن يكون الاسم كان المسمّى، يقول عبد القاهر: "هل كانت الألفاظ إلا من أجل المعاني؟ وهل هي إلا خدم لها ومصرّفة على حكمها؟ أوَليست هي سماتٍ لها؟ وأوضاعاً قد وضعت لتدل عليها؟ فكيف يتصوّر أن تسبق المعاني؟ وأن تتقدّمها في تصوّر النفس؟ إن جاز ذلك جاز أن تكون أسامي الأشياء قد وضعت قبل أن عرفت الأشياء، وقبل أن كانت." [1]

الألفاظ - كما يرى عبد القاهر - أوعية للمعاني وتبع لها، وإذا كانت أوعية للمعاني فإنها لا محالة تتبع المعاني في مواقعها، "فإذا وجب لمعنى أن يكون أولاً في النفس، وجب للّفظ الدال عليه أن يكون مثله أوّلاً في

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 316

النطق، فأمّا أن تتصوّر في الألفاظ أن تكون المقصودة قبل المعاني بالنظم والترتيب، وأن يكون الفكر في النظم الذي يتواصفه البلغاء فكراً في نظم الألفاظ، أو أن تحتاج بعد ترتيب المعاني إلى فكر تستأنفه لأن تجيء بالألفاظ على نسقها، فباطل من الظن." [1]

يقول محمد أبو موسى في شرحه لهذه الفكرة "اللغات كلّها مغروسة في النفوس، والذي نحتاج إلى أن نتعلّمه هو السمات والعلامات، فكلمة "فرس" علامة على كذا، وكلمة "رجل" علامة على كذا، إلى آخره، فإذا تعلّمتُ مواضعات الألفاظ ومجاري المباني في أي لغة فقد تعلّمتُ شقّها الثاني؛ لأن الشق الأول مغروس في طبعي، ومكتسب من غير تكلّف."[2]

ومن أدلّة كون المسمّيات سابقة على الأسماء أن المواضعة لا تكون ولا تتصوّر إلا على معلوم؛ "فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم، ولأن المواضعة كالإشارة، فكما أنك إذا قلت: خذ ذاك، لم تكن هذه الإشارة لتعرّف السامع المشار إليه في نفسه، ولكن ليعلم المقصود من بين سائر الأشياء التي تراها وتبصرها، كذلك حكم اللفظ مع ما وضع له، ومن هذا الذي يشك أنا لم نعرف الرجل والفرس والضرب والقتل إلا من

[1] المرجع نفسه، ص 84

[2] محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، ص160.

أساميها؟ لو كان لذلك مساغ في العقل لكان ينبغي إذا قيل: زيد، أن تعرف المسمى بهذا الاسم من غير أن تكون قد شاهدته، أوذكر لك بصفة." [1]

ويستدل الجرجاني في إثبات سبق المسمّيات على الأسماء بقصة تعليم آدم الأسماء في قوله تعالى: (**وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين**).. على كون العلم بالمسمى سابق على العلم بالاسم بق: "فلم يكن ممكنا أن يطلب من الملائكة ذكر أسماء أشياء يجهلونها أصلا، وإنّما علِموا الأشياء (المسمّيات) ولم يعلَموا أسماءها." [2]

ويمكن شرح هذه الفكرة بمثال الأوراق النقدية التي يُتعامل بها، فهي ليست بذات قيمة في ذاتها مجرّدة عما ترمز إليه من قيم مادية مرتبطة بها، وهي سابقة عليها، لأن قيمة القطعة النقدية سابقة على سك القطعة في ذاتها.

- إن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ؛ لأن غاية ما يطلب منها أن تدلّ على المعاني، وهي لا تتفاضل في الدلالة على معانيها من نحو رجل وفرس وغيره ذلك، ولذلك كان ارتباط اللفظة بمعناها ودلالتها عليه

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 395

[2] المرجع نفسه، ص 397

ليسا مجالا للمفاضلة بين الألفاظ، لأن اللفظة إما أن تدلّ، وإما أن لا تدل، ولا منزلة بين المنزلتين، فـ"هل يتصوّر أن يكون بين اللفظتين تفاضل في الدلالة حتى تكون هذه أدل على معناها الذي وضعت له من صاحبتها على ما هي موسومة به، حتى يقال إن (رجلاً) أدلّ على معناه من (فرس) على ما سمّي به، وحتى يتصوّر في الاسمين الموضوعين لشيء واحد أن يكون هذا أحسن نبأ عنه، وأبين كشفاً عن صورته من الآخر فيكون (الليث) مثلاً أدل على السبع المعلوم من الأسد، وحتى إنا لو أردنا الموازنة بين لغتين كالعربية والفارسية ساغ لنا أن نجعل لفظة (رجل)، أدلّ على الآدميّ الذَّكَر من نظيره في الفارسية." [1]

أمّا ما يتداوله بعض النقاد من أن بعض المعاني أسبق إلى الفهم من بعض فإن تلك المعاني لا يمكن أن يقصد بها دلالات الألفاظ اللغوية، لأنه"إنما يُتصوَّر أن يكونَ (السامع) لمعنًى أسرعَ فهماً منه لمعنًى آخرَ إذا كانَ ذلك مما يُدْرك بالفِكْرِ، وإذا كان مما يتجدَّد له العلم به عند سَمْعِه للكلامِ، وذلك مُحالٌ في دلالاتِ الألفاظِ اللغويةِ لأن طريقَ معرفتِها التَّوقيفُ والتقدّمُ بالتعريفِ." [2]

---

[1] دلائل الإعجاز، ص77

[2] المرجع نفسه، ص 223

وإذا كان معنى اللفظة إما أن يعلم وإما ألا يعلم، ولا وجود لحالة ثالثة، فإن العلم باللغة ليس ذا أهمية بالغة في قضية النظم، يقول عبد القاهر:"وغَلَطُ الناسِ في هذا البابِ كثيرٌ، فمن ذلك أنَّكَ تجدُ كثيراً ممن يتكلمُ في شأن البلاغة إذا ذُكِرَ أنَّ للعربِ الفضلَ والمزيّة في حُسْنِ النظمِ والتأليفِ، وأن لها في ذلك شأواً لا يبلغُه الدُّخلاءُ في كلامِهم والمولَّدون، جعلَ يعلِّلُ ذلك بأنْ يقولَ: لا غرو، فإنَّ اللغَةَ لها بالطَّبعِ ولنا بالتكلُّفِ، ولن يبلغَ الدَّخيلُ في اللغاتِ والألسنةِ مبلغَ مَنْ نشأ عليها وبدأ مِنْ أولِ خَلْقِهِ بها، وأشباه هذا مما يُوْهِمُ أنَّ المزيّة أتَتْها من جانبِ العلمِ باللغة، وهو خطأٌ عظيمٌ منكَرٌ يُفْضي بقائله إلى رَفْعِ الإعجازِ من حيثُ لا يعلَمُ؛ وذَلَكَ أنه لا يَثْبُتُ إعجازٌ حتى تثْبُتَ مَزايا تفوقُ علومَ البشرِ، وتقصُرُ قوى نظرتِهم عنها، ومعلوماتٌ ليس في مُنَنَ أفكارِهم وخواطرِهم أن تُفْضِيَ بهم إليها، وأن تُطلعَهم عليها، وذلك مُحالٌ فيما كان علماً باللغة، لأنَّه يؤدِّي إلى أن يُحدِثَ في دلائلِ اللغةِ ما لم يتواضَعْ عليه أهلُ اللغة، وذلك ما لا يخْفَى امتناعُه على عاقِلِ." [1]

[1] دلائل الإعجاز، ص 210

ليست العبرة في النظم إذاً بمجرّد العلم باللغة، بل بمعرفة استعمالها أنسب استعمال والمطابقة بين كل مقام وما يليق به من مقال، "فليس الفضْلُ للعلمِ بأنَّ الواو للجَمع، والفاءَ للتَّعقيبِ بغيرِ تراخٍ، و(ثم) له بشرطِ التَّراخي، و(إنْ) لكذا، و(إذا) لكذا، ولكنْ لأن يتأتَّى لك إذا نظمتَ شعراً وألّفتَ رسالةً أن تُحسِنَ التخيُّرَ، وأن تعرف لكلٍّ من ذلك موضعَه." [1]

- إن تفاوت الألفاظ في الفصاحة ليس مردّه إلى اللفظ، ولكن مردّه إلى المعنى؛ والفصاحة لا ترجع إلى واضع اللغة، وإنما ترجع إلى المتكلّم، وفي رجوعها إلى المتكلّم دليل على تعلّقها بالمعنى لا باللفظ، يقول الجرجاني:"الفصاحةَ فيما نحن فيه عبارةٌ عن مزيّة هي بالمتكلِّم دونَ واضعِ اللغة، وإذا كان كذلك فينبغي لنا أن ننظرَ إلى المتكلّم هل يستطيعُ أن يزيدَ من عند نفسهِ في اللفظِ شيئاً ليس هو له في اللغة، حتى يُجعلَ ذلك من صنيعه مزيّة يعبّر عنها بالفصاحة، وإذا نظرنا وجدْناه لا يستطيع أن يصنعَ باللفظ شيئاً أصلاً، ولا أن يُحدثَ فيه وصفاً، كيف وهو إن فعلَ ذلك أفسدَ على نفسه وأبطلَ أن يكونَ متكلّماً، لأنه لا يكون متكلّما حتى يستعملَ أوضاعَ لغةٍ على ما وُضعتْ هي عليه، وإذا ثبت من حالِه أنه لا

[1] المرجع نفسه، ص 210

يستطيعُ أن يصنعَ بالألفاظِ شيئاً ليس هو لها في اللغة، وكنا قد اجتمعنا على أن الفصاحةَ فيما نحن فيه عبارةٌ عن مزيّة هي بالمتكلِّم البتةَ، وجبَ أن نعلمَ قَطعاً وضَرورةً أنَّهم، وإن كانوا قد جعلوا الفصاحةَ في ظاهرِ الاستعمالِ من صفة اللّفظ، فإنهم لم يجعلوها وصفاً له في نفسه، ومن حيث هو صدى صوتٍ ونطقُ لسانٍ، ولكنّهم جعلوها عبارةً عن مزيّة أفادها المتكلّمُ، ولمـّا لم تَزِد إفادتُه في اللفظ شيئاً، لم يبقَ إلا أن تكون عبارةً عن مزيّة في المعنى."[1]

إنه لا معنى لوصف واضع اللغة بالفصاحة وعدمها؛ لأن الألفاظ من حيث الوضع على الحياد، والمتكلّم إزاءها متّبع، وإنما العبرة بحسن التخيّر من لدن المتكلّم، فعلى ذلك مدار الفصاحة.

وما دامت الفصاحة متعلّقة بالمتكلّم، فهي لا تتعلّق باللفظ بل المعنى، ويستدلّ عبد القاهر بالإيجاز على كون الفصاحة راجعة إلى المعنى لا إلى اللفظ، حيث إن الإيجاز هو تقليل اللفظ وتكثير المعنى، وبالنظر إلى أنه من غير الممكن تكثير معاني الألفاظ المفردة أو تقليلها، فإن "معنى قولهم (كثرة المعنى مع قلة اللفظ) هو التوصّل بدلالة المعنى على المعنى إلى فوائد لو أردنا الدلالة عليها باللفظ لاحتجنا إلى لفظ كثير، لأنه لا معنى للإيجاز إلا

[1] المرجع نفسه، ص305

أنّ يدلَّ بالقليل منَ اللَّفظِ على الكثيرِ من المعنى، وإِذ لم تجعلْه وصفاً للفظ مـن أجـلِ معنـاه أبطلتَ معناه، أعني أبطلتَ معنى الإِيجاز." [1]

ويورد عبد القاهر عبارة كثيرا ما تتردّد على ألسنة النقـاد والبلاغيـين، وهـي قـولهم (لفظ متمكّن) فيرى أنها –وبخلاف ما يوهم ظاهرها مـن أنهـا وصـف للفـظ- كنايـة عـن المعنى، إذ "لمـّا كانتِ المعاني إنمّا تتبينُ بالألفاظ، وكانَ لا سبيلَ للمرتّبِ لها والجامع شَـمْلَها إلى أن يُعْلمَك ما صنَع في ترتيبها بفِكره إلاّ بترتيبِ الألفـاظ في نُطقـهِ، تَجـوَّزوا فكنَّـوا عـن ترتيبِ المعاني بترتيبِ الألفاظِ، ثم بالألفاظِ بحذفِ الترتيبِ، ثم أَتبعـوا ذلـك مـنَ الوصـفِ والنَّعتِ ما أبانَ الغَرَض وكشفَ عن المراد كقولهم: (لفـظٌ مـتمكّنٌ)؛ يُريـدون أنـه بموافقـةِ معناهُ لمعنى ما يليهِ كـالشَّيءِ الحاصـلِ في مكـانٍ صـالحٍ يطمـئنُّ فيـه، (ولفـظٌ قلِـقٌ نـابٍ)؛ يريدون أنه من أجلِ أنَّ معناهُ غيرُ مُوافقٍ لما يليهِ كالحاصل في مكانٍ لا يصـلحُ لـه، فهـو لا يستطيعُ الطمأنينةَ فيه، إلى سائرِ ما يجيءُ في صفةِ اللفظِ مما يُعلمُ أنـه مُسـتعارٌ لـه مـن معناه، وأنهم نَحلوه إيّاهُ بسببِ مضمونِه ومُؤّداه." [2]

[1] دلائل الإعجاز، ص 344

[2] دلائل الإعجاز، ص 90

وبذلك يردّ عبد القاهر على اللفظيّين الذين قصَروا الفصاحة على الكلمات من حيث هي ألفاظ منطوقة وأصوات مسموعة، وادّعَوا أنه لا معنى للفصاحة سوى التلاؤم اللفظي وتعديل مزاج الحروف حتى لا يتلاقى في النطق حروف تثقل على اللسان، وهو يجعل العلّة في خطأ من اتجه بالفصاحة هذا الاتجاه فيما سبق أن قرّره من أن قيمة الألفاظ رهن بدلالتها على المعاني، فالألفاظ لا تراد لنفسها، وإنما تراد لتجعل أدلّة على المعاني، فلو جرّدت الألفاظ من دلالتها وجمعتها جمعا كيفما اتفق، ولم تستهدف بها معنى فقدت قيمتها، ولا عبرة حينئذ بأي وصف لها.

- إن اللفظ ليس غاية في ذاته، وإنما هو وسيلة لغاية هي المعنى، بل إن معنى اللفظ المفرد ليس هو غاية الأمر، فالألفاظ المفردة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها فوائد، و"إن زعمنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف بها معانيها في أنفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل في استحالته، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماءَ التي وضعوها لها لتَعرفها بها، حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا: رجل وفرس ودار، لما كان يكون لنا علم بمعانيها، وحتى لو لم يكونوا قالوا: فَعَل ويفعل، لما كنّا نعلم الخبر في نفسه ومن

أصله، ولو لم يكونوا قد قالوا: (افعلْ)، لما كنّا نعرف الأمر من أصله ... وحتى لـو لم يكونـوا قـد وضـعوا الحـروف لكنّـا نجهـل معانيهـا، فـلا نعقـل نفيـاً ولا نهيـاً ولا اسـتفهاماً ولا استثناء." [1]

نحن لا نفيد من دلالة الكلمة على معناها شيئا ما، فضلا عن أن تكون لهـا في دلالتها تلك قيمة جمالية، فمعنـى الكلمـة المفـردة لـيس سـوى صـورة صـامتة مختزنة في أذهان أبناء اللغة، أوبطون معاجمها، وهذا المعنـى يظـلّ عـلى صـمته واستقراره حتى يستثار بالكلمة الدالة عليه، والغايـة مـن اسـتثارة المعـاني المفـردة ليس إفادة السامع إياها، بل إفادته وجوه التعلق بينها، فنحن لا نقصد إلى معنـى كلمة (رجل) مثلا إلا إذا أردنـا أن نخـبر عـن الرجـل بشيء أو تخـبر بـه عـن شيء، ومعنى ذلك أننا لا نتحدّث بألفاظ ذات معان يستقلّ كل منها عن الآخر، بل نقيم علاقات بين معاني الألفاظ حتى يتشكّل منها نظام لغوي، وبـدون ذلـك لا يتحقّـق فهم أو إفهام، بل لا يكون ثمة كلام.[2]

[1] دلائل الإعجاز، ص 395

[2] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص 27.

إن القصد من الكلام هو إعلام السامع شيئا جديدا لا يعلمه بواسطة تعليق الكلم بعضه ببعض، "ومعلوم أنك أيها المتكلّم لست تقصد أن تعلم السامع معاني الكلم المفردة التي تكلّمه بها؛ فلا تقول: (خرج زيد) لتُعلمه معنى (خرج) في اللغة، ومعنى (زيد) كيف، ومحال أن تكلّمه بألفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف، ولهذا لم يكن الفعل وحده من دون الاسم، ولا الاسم وحده من دون اسم آخر أو فعل كلاما، وكنت لو قلت: (خرج) ولم تأت باسم، ولا قدّرت فيه ضمير الشيء أو قلت: (زيد) ولم تأت بفعل ولا اسم آخر ولم تضمره في نفسك، كان ذلك وصوتا تصوّته سواء." [1]

وهكذا فإن الفكر لا يتعلّق بمعاني الكلم المفردة المجرّدة غير المتعلّق بعضها ببعض وفق معاني النحو، "فلا يقوم في وهم، ولا يصحّ في عقل أن يتفكّر متفكّر في معنى فعل من غير أن يريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكّر في معنى اسم من غير أن يريد إعمال فعل فيه، وجعلَه فاعلاً له أو مفعولاً، أو يريد منه حكماً سوى ذلك من الأحكام، مِثْل أن يريد جعلَه مبتدأ أو خبراً أو صفة أو حالاً أو ما شاكل ذلك، وإن أردت أن ترى ذلك عياناً

[1] دلائل الإعجاز، ص 313

فاعمد إلى أي كلام شئت، وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضعها وضعاً يمتنع معه دخـول شيء من معاني النحو فيها فقل في (قفا نبك من ذكرى حبيب ومنـزل) : (مـن نبـك قفـا حبيـب ذكرى منزل)، ثم انظر هل يتعلّق منك فكر بمعنى كلمة منهـا، واعلـم أني لسـت أقـول إن الفكر لا يتعلق بمعاني الكلم المفردة أصلاً، ولكنّي أقول إنه لا يتعلّق بها مجرّدة من معـاني النحو، ومنطوقاً بها عـلى وجـه لا يتـأتّى معـه تقـدير معـاني النحـو وتوخّيهـا فيهـا كالـذي أريتك." [1]

لقد كان شرح عبد القادر لنظريتـه في الـنظم عـلى ذلـك النحـو مـدعاة إلى تجريـد اللفظ من حيث هو لفظ من كل فضيلة ذات بال، فإذا لم تكن الألفاظ إلا رموزا لمعانيهـا، وكان الفكر لا يتعلّق بمعاني الكلمات في أنفسها، وإنما يتعلق بمعاني النحو التي تتمثل فيهـا العلاقات بين معاني الكلمات، وإذا كانت الألفاظ إنما تترتب في النطق على حسـب ترتيـب معانيها في النفس الترتيب الخاضـع لهـذه العلاقـات، إذا كـان الأمـر كـذلك، فـلا عـبرة إذن بالألفاظ من حيث هي ألفاظ منطوقة، بل من حيث الاقتفاء بها آثـار المعـاني وترتيبهـا في النفس.

[1] دلائل الإعجاز، ص 312

- الألفاظ تبع لمعانيها، ولذلك فإن ترتيب المعاني في النفس يقود تلقائيا إلى ترتيب الألفاظ في النطق؛ فـ "إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني، وتابعة لها ولاحقة بها، وأن العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق." [1]

وبذلك ندرك أن النظم عند عبد القاهر ليس نظما للألفاظ، بل هو قبل ذلك نظم للمعاني في النفس؛ لأن المتكلم إذا رتب المعاني في نفسه وفق ما يريد التعبير عنه، ترتبت الألفاظ تبعاً لها، ويمكن أن نستنتج من هذا أن أي قصور في المعرفة بقوانين اللغة وإمكاناتها ينتج عنه بالضرورة إما عجز في التعبير عما يراد تبليغه، وإما خطأ في التعبير عن المقصود، وأما ما يذكر من نظم الكلمات فهو يتبع تناسق دلالاتها ومعانيها، فـ "ليس الغرض بنظم الكلم أن توالت ألفاظها في النطق، بل أن تناسقت دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل." [2] فما نظم الكلمات ألفاظا إلا نتيجة لنظمها قبل ذلك معانيَ.

[1] دلائل الإعجاز، ص 84

[2] المرجع نفسه، ص 82

- من نتائج تبعية الألفاظ للمعاني أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، أو من حيث هي كلم مفردة، وإنما "تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك مما لا تعلّق له بصريح اللفظ، ومما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروقك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك، وتُوحشك في موضع آخر، كلفظ (الأخدع) في بيت الحماسة، (من الطويل):

تلفّتّ نحو الحي حتى وجدتُني ... وجِعت من الإصغاء ليتاً وأخدعا

وبيت البحتري:

وإني وإن بلّغتني شرف الغنى ... وأعتقت من رقّ المطامع أخدعي

فإن لها في هذين المكانين ما لا يخفى من الحسن، ثم إنك تتأمّلها في بيت أبي تمام:

يا دهر قوّم من أخدعيك فقد ... أضججت هذا الأنام من خرقك

فتجد لها من الثقل على النفس، ومن التنغيص والتكدير أضعاف ما وجدت هناك من الروح والخفّة، والإيناس والبهجة." [1]

[1] المرجع نفسه، ص 79

ويأتي عبد القاهر لتأكيد نسبية حسن الألفاظ وتعلقه بالسياق بمثال آخر من لفظة (الشيء)؛ قال: "فإنك تراها مقبولة حسنة في موضع، وضعيفة مستكرهة في موضع، وإن أردت أن تعرف ذلك فانظر إلى قول عمر بن أبي ربيعة المخزومي:

ومن مالىء عينيه من شيء غيره ... إذا راح نحو الجمرة البيض كالدمى

وإلى قول أبي حية، من الطويل:

إذا ما تقاضى المرء يوم وليلة ... تقاضاه شيء لا يملّ التقاضيا

فإنك تعرف حسنها ومكانها من القبول.

ثم انظر إليها في بيت المتنبي:

لو الفَلَكُ الدوّار أبغضت سعيه ... لعوّقه شيء عن الدوران

فإنك تراها تقل وتضؤل بحسب نبلها وحسنها فيما تقدم، فلو كانت الكلمة إذا حسنت حسنت من حيث هي لفظ، وإذا استحقت المزيّة والشرف استحقّت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السبب في

ذلك حال لها مع أخواتها المجاورة لها في الـنظم، لمـا اختلـف بهـا الحـال، ولكانـت إمـا أن تحسن أبداً أولا تحسن أبداً." [1]

إن الكلمات المفردة لا تتّسم بالجمال أو القبح لذاتها، إذ الجمال أو القبح أو القلق أو التمكّن ومـا إلى ذلـك كلهـا صـفات توصـف بهـا الكلـمات بحسـب ملاءمتهـا أو عـدم ملاءمتها للمواقع التـي تشـغلها في السـياق التعبـيري، "فإنـا نـرى اللفظـةَ تكـون في غايـةِ الفصاحةِ في موضعٍ ونراها بعينها فيما لا يُحصى من المواضِع وليس فيها منَ الفصاحة قليلٌ ولا كثيرٌ، وإنما كان كذلك لأنَّ المزيّة التي مِنْ أجلها نَصِفُ اللفظَ في شأننا هذا بأنـه فصـيحٌ مزيّة تحدثُ مِنْ بَعْدِ أن لا تكونَ، وتظهرُ في الكلم من بعد أن يدخُلَها الـنظم، وهـذا شيءٌ إن أنتَ طلبتَه فيها وقد جئتَ بها أفراداً لم تَرُمْ فيهـا نظـماً ولم تحـدثْ لهـا تأليفـاً طلبـتَ مُحـالاً، وإذا كـان كـذلك وجـبَ أن يُعلَـمَ قطعـاً وضرورةً أن تلـك المزيّـة في المعنـى دونَ اللفظ." [2]

ومقتضى ذلك أن الكلمة الواحدة قد تتعاورهـا صـفتا الجـمال والقـبح، فتجمل إذا لاءمت سياقها واحتلت فيه موقعها الأكثر مناسبة لها، لأنها حينئـذ تــؤدي وظيفــة تعبيريــة وتكتســب مــن ســياقها دلالات إضــافية، ويكــون

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 79 - 81

[2] المرجع نفسه، ص 305

لها إشعاعها الخاص الذي تتلاءم به مع الموقف الكلامي الذي تقال فيه، وعلى النقيض من ذلك تقبح إذا افتقدت هذه الوظيفة لشذوذها عن سياقها، واحتلالها غير موقعها.

وهكذا اعتبر عبد القاهر اللغة محايدة، ونفى كل حكم وتقييم يطال الألفاظ في حالة الإفراد، إذ يجب النظر في التأليف ومعانيه من حيث الصحّة والإفادة ومراعاة العقل وقضاياه والعرف وقواعده في كل ذلك، قصدا إلى الإبلاغ والتبليغ.[1]

والفصاحة-تبعا لما تقدّم- لا تكون في الكلمات المفردة، بل تكون في ضم بعضها إلى بعض، و"المعنى في ضم بعضها إلى بعض، تعليق بعضها ببعض، وجعل بعضها بسبب من بعض، لا أن ينطق ببعضها في إثر بعض من غير أن يكون فيما بينها تعلّق، ويعلم كذلك ضرورة إذا فكّر أن التعلّق يكون فيما بين معانيها، لا فيما بينها أنفسها، ألا ترى أنا لو جهدنا كل الجهد أن نتصوّر تعلقاً فيما بين لفظين لا معنى تحتهما لم نتصوّر؟ ومن أجل ذلك انقسمت الكلم قسمين: مؤتلف؛ وهو الاسم مع الاسم، والفعل مع الاسم، وغير مؤتلف وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الفعل، والحرف مع

[1].نور الدين دنياجي، التفكير اللغوي عند عبد القاهر الجرجاني، ص106

الحرف، ولو كان التعلّق يكون بين الألفاظ لكان ينبغي أن لا يختلف حالها في الائتلاف، وأن لا يكون في الدنيا كلمتان إلا ويصحّ أن يأتلفا، لأنه لا تنافي بينهما من حيث هي ألفاظ." [1]

ونلاحظ هنا أن عبد القاهر لا يعوّل كثيرا على الفصاحة بمفهومها الذي استقرت عليه لدى المتأخرين، والذي تكاد تقتصر بموجبه على الألفاظ المفردة، فوصف الأفراد المفردة بالفصاحة مختلف عن الفصاحة المتعلّقة بالكلام والمتصلة بالمعنى، وهو ما يشير إليه عبد القاهر بقوله في ردّه على أصحاب هذا الاتجاه:" ولقد بلغ من قلة نظرهم أن قوماً منهم لما رأوا الكتب المصنّفة في اللغة قد شاع فيها أن توصف الألفاظ المفردة بالفصاحة، ورأوا أبا العباس ثعلبا قد سمى كتابه (الفصيح) مع أنه لم يذكر فيه إلا اللغة والألفاظ المفردة، وكان محالاً إذا قيل: إن الشمَع بفتح الميم أفصح من الشمْع بإسكانه أن يكون ذلك من أجل المعنى، إذ ليس تفيد الفتحة في الميم شيئاً في الذي سمّي به، سبق إلى قلوبهم أن حكم الوصف بالفصاحة أينما كان وفي أي شيء كان، أن لا يكون له مرجع إلى المعنى البتة، وأن يكون وصفاً للفظ في نفسه، ومن حيث هو لفظ ونطق لسان، ولم يعلموا أن

[1] دلائل الإعجاز، ص 345

المعنى في وصف الألفاظ المفردة بالفصاحة أنها في اللغة أثبت، وفي استعمال الفصحاء أكثر، أو أنها أجرى على مقاييس اللغة والقوانين التي وضعوها، وأن الذي هو معنى الفصاحة في أصل اللغة هو الإبانة عن المعنى بدلالة قولهم: فصيح وأعجم، أفصح الأعجمي، وأفصح اللحّان، وأفصح الرجل بكذا: إذا صرّح به، وأنه لو كان وصفهم هو لها من حيث هي ألفاظ ونطق لسان لوجب إذا وجدت كلمة يقال إنها فصيحة على صفة في اللفظ أن لا توجد كلمة على تلك الصفة إلا وجب لها أن تكون فصيحة، وحتى يجب إذا كان (فقِهت الحديث) بالكسر أفصح منه بالفتح، أن يكون سبب كل فعل مثلِه في الزنة أن يكون الكسر فيه أفصح من الفتح." [1]

- ويستثمر عبد القاهر هذه الرؤية في بيان قيمة السجع والتجنيس وسائر المحسنات اللفظية، فيرى أنه لا فضل للسجع ولا للتجنيس ولا اعتداد بهما إلا بعد الوفاء بحق المعنى والإتيان به على الصورة التي ينبغي أن يكون عليها، وإلا إذا كان لهما نصيب في خدمة المعنى وجمال صورته، فالمعنى إذاً هو الذي يضفي الجمال عليهما إذا اشتملا على جمال. [2]

[1] دلائل الإعجاز، ص 341

[2] درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، ص84

وينعى عبد القاهر على المتأخرين الذين "جرَوا وراء البديع وتكلّفوه فطمسوا المعاني وأفسدوها من أجل فنونه التي صارت لهم غايات وأهدافا، فقادوا إليها المعاني وأخضعوها لها، ولم يكن ذلك سبيل العارفين بجواهر الكلام الذين لم يكونوا يعرّجون على البديع إلا بعد الثقة بسلامة المعنى وصحته، وإلا حيث يأمنون جناية منه عليه."[1]

وهكذا فإن البلاغة -بحسب عبد القاهر- ترجع إلى المعنى، والألفاظ تبع للمعاني، وهي تترتّب في النطق على حسب ترتيب المعاني في النفس، فخير طريقة للنتاج الأدبي عنده هي بأن تنطلق المعاني انطلاقا لا تكلّف فيه ولا غموض ولا التواء، حيث تقع على ما يليق بها من الألفاظ، فتتلبّسها متمكّنة منها مهما اختلفت الأساليب وتعدّدت ألوان التعبير، وللبرهنة على صحة دعواه، عرض عبد القاهر لألوان من البديع يبعد عنها صفة اللفظية، ويقنع بأنها تطّرد مع منهجه المعنوي الذي يستقيم وفكرة النظم، وأكثرَ من الحديث عن التحسين والسجع لما يوهمه كل منهما من اللفظية الواضحة[2].

---

[1] المرجع نفسه، ص85

[2] حاتم الضامن، نظرية النظم، ص 83

2 - التراكيب لا المفردات:

الأساس الثاني الذي أقام عليه عبد القاهر نظرية النظم هو أسبقية التراكيب على المفردات، ذلك أن العبرة في الحكم على النصوص وإدراك مواطن الجمال فيها ليست بالألفاظ معزولة عن التركيب، بل بالتركيب كله.

– قدّم عبد القاهر نظريته بمقتضى هذا التصوّر في إطار فكرة معاني النحو، فمعاني النحو هي النظرية الدلالية التي تميّز بها الجرجاني عند معالجته لقضية النظم الدارجة في عصره، وفي القرون الثلاثة التي سبقته، وقد مكّنه تكوينه النحوي من بيان أن الدلالة نحوية، وأن النحو معان ينشئها العقل، أما المجاز فلا علاقة له بالمعاني إلا في كونه يضيف إليها وجوها من الفخامة والطلاوة.[1]

وقد دعا هذا التصوّر عبد القاهر إلى أن يدافع عن النحو وأن يعظمه ويفخّم أمره وينوّه بذكره، ولا شك أن أثر النحو البالغ في توليد الشعرية

[1] خالد ميلاد، في معاني الجرجاني، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م، ص168.

هو الذي جعل الجرجاني يدافع عن النحو وعن الشعر معا، ولا يفرد أحدهما بذلك دون الآخر.[1]

- عرّف عبد القاهر النظم بأنه وضع الكلام الوضع الذي يقتضيه علم النحو وقوانينه فقال:"ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعملَ على قوانينه وأصوله، وتعرفَ مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظَ الرسوم التي رُسمت لك فلا تخلّ بشيء منها، وذلك أنا لا نعلم شيئاً يبتغيه الناظم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه، فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك: زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، وزيد المنطلق، والمنطلق زيد، وزيد هو المنطلق، وزيد هو منطلق، وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجت، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجتَ، وأنا إن خرجتَ خارج، وفي الحال إلى الوجوه التي تراها في قولك: جاءني زيد مسرعاً، وجاءني يسرع، وجاءني وهو مسرع، أو هو يسرع، وجاءني قد أسرع، وجاءني وقد أسرع، فيعرف لكلّ من ذلك موضعه، ويجيء به حيث ينبغي له، وينظر في الحروف التي تشترك في معنى ثم ينفرد كل واحد منها بخصوصية في ذلك المعنى، فيضع كلاً من ذلك في

[1] محمد عمر الصماري، النحو عند عبد القاهر الجرجاني، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م، ص 29.

خاصّ معناه، نحو أن يجيء بـــ (مـا) في نفـي الحـال، وبـــ (لا) إذا أراد نفـي الاسـتقبال، وبـــ (إن) فيما يترجّح بين أن يكون وأن لا يكون، وبـــ (إذ) فيما علم أنه كائن، وينظـر في الجمل التي تسرد، فيعرف موضع الفصل فيها من موضع الوصل، ثـم يعـرف فـيما حقّـه الوصل موضع الواو من موضع الفاء، وموضع الفاء من موضع (ثم) وموضع (أو)، وموضع (لكن) من موضع (بل)، ويتصرف في التعريف والتنكير والتقديم والتـأخير في الكـلام كلّـه، وفي الحذف والتكرار، والإضـمار والإظهـار، فيضـع كـلا مـن ذلـك مكانـه، ويسـتعمله عـلى الصحّة، وعلى ما ينبغي له."[1]

وبالنظر إلى ذلك فإن صواب النظم يكون على قدر التوفيق في تطبيق معاني النحو، "فلست بواجد شيئاً يرجع صوابه إن كان صواباً، وخطؤه إن كان خطأ إلى الـنظم، ويـدخل تحت هذا الاسم، إلا وهو معنى من معاني النحو قد أصيب به موضـعه، ووضـع في حقـه، أو عومل بخلاف هذه المعاملة، فأزيل عن موضعه، واستعمل في غير ما ينبغي له."[2]

وكل طلـب – بعد ذلك – لمزيّة الـنظم دون الالتفـات إلى معـاني النحـو وأحكامه هو محض ضلال كـما يقـول عبـد القـاهر، فـــ"المتعـاطي القـول في النظم، والزاعم أنه يحاول بيان المزيّة فيه، وهو لا يعرض فيما يعيده ويبديـه

[1] دلائل الإعجاز، ص 101، 102

[2] المرجع نفسه، ص 102

للقوانين والأصول التي قدّمنا ذكرها، ولا يسلك إليك المسالك التي نهجناها، في عمياء من أمره، وفي غرور من نفسه، وفي خداع من الأماني والأضاليل، ذاك لأنه إذا كان لا يكون النظم شيئاً غير توخي معاني النحو وأحكامه فيما بين الكلم، كان من أعجب العجب حين يزعم زاعم أنه يطلب المزيّة في النظم، ثم لا يطلبها في معاني النحو وأحكامه التي النظم عبارة عن توخّيها فيما بين الكلم."[1]

إن خضوع النظم لقوانين النحو وضوابطه يخرجه عن أن يكون ضما للكلم كيفما اتفق، بل هو تخيّر دقيق يراعي أحكام النحو ومقاصد المتكلّم وأغراضه ومقتضيات الأحوال، ويقتضي التخيّر بما يوافق معاني النحو، وليس مجرّد ضم للكلم كيفما اتفق، "وإنا لنرى أن في الناس من إذا رأى أنه يجري في القياس وضرب المثل أن تشبّه الكلم في ضم بعضها إلى بعض بضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض، ورأى أن الذي ينسج الديباج، ويعمل النقش والوشي لا يصنع بالإبريسم الذي ينسج منه شيئاً غير أن يضم بعضه إلى بعض، ويتخيّر للأصباغ المختلفة المواقع التي يعلم أنه إذا أوقعها فيها حدث له في نسجه ما يريد من النقش والصورة جرى في ظنه

[1] دلائل الإعجاز، ص 300

أن حال الكلم في ضمّ بعضها إلى بعض، وفي تخيّر المواقع لها حال خيـوط الإبريسـم سـواء، ورأيت كلامه كلام من لا يعلم أنه لا يكون الضم فيها ضماً، ولا الموقع موقعاً حتـى يكـون قد توخى فيها معاني النحو، وأنك إن عمدت إلى ألفاظ فجعلت تتبع بعضها بعضاً من غير أن تتوخى فيها معاني النحو لم تكن صنعت شيئاً تُدْعى به مؤلِّفاً، وتشـبَّه معـه بمـن عمـل نسجاً، أو صنع على الجملة صنيعاً، ولم يتصوّر أن تكون قد تخيّرت لها المواقع." [1]

ويعمّ قانون النحو جميع حالات النظم، ويشمل جميع أنواع الكلام والتراكيب، فما من كلمتين اتصلتا إلا وخضـعتا لمعـاني النحـو، ولـو بقينـا الـدهر الأطـول نصـعّد ونصـوّب ونبحث وننقّب، نبتغي كلمة قد اتّصلت بصاحبة لها، ولفظة قد انتظمت مع أختهـا، مـن غـير أن نتـوخّى فـيما بيـنهما معنـى مـن معـاني النحـو، طلبنـا ممتنعـاً، كـما يقـول عبـد القاهر.

تقوم معاني النحو على مجموعة العلاقات التي تنشأ بـين الكلـم، وقـد ربط عبد القـاهر الـنظم بمفهـوم التعليـق، وأحصى أشـهر صـور التعليـق في التركيب العـربي بقولـه :"اعلـم أنـك إذا رجعـت إلى نفسـك علمـت علـماً لا يعترضه الشك أن لا نظم في الكلـم ولا ترتيـب حتـى يعلـق بعضـها بـبعض،

[1] المرجع نفسه، ص 288

ويبنى بعضها على بعض، وتجعل هذه بسبب تلك، هذا ما لا يجهله عاقل، ولا يخفى على أحد من الناس، وإذا كان كذلك، فبِنا أن ننظر إلى التعليق فيها والبناء، وجعل الواحدة منها بسبب من صاحبتها ما معناه وما محصوله، وإذا نظرنا في ذلك علمنا أن لا محصول لها غير أن تعمد إلى اسم فتجعله فاعلاً لفعل أومفعولاً، أو تعمد إلى اسمين فتجعل أحدهما خبراً عن الآخر، أو تُتبع الاسم اسماً على أن يكون الثاني صفة للأول أو تأكيداً له، أو بدلاً منه، أو تجيء باسم بعد تمام كلامك على أن يكون الثاني صفة، أو حالاً، أو تمييزاً، أو تتوخّى في كلام هو لإثبات معنى أن يصير نفياً أو استفهاماً أو تمنّياً، فتدخل عليه الحروف الموضوعة لذلك، أو تريد في فعلين أن تجعل أحدهما شرطاً في الآخر، فتجيء بهما بعد الحرف الموضوع لهذا المعنى، أو بعد اسم من الأسماء التي ضمّنت معنى ذلك الحرف."[1]

إن هذه العلاقات النحوية التي حددها عبد القاهر هي في الوقت ذاته معان كلية منطقية ينجز وفقها الكلام وتنتظم بموجبها الأخبار التي تدلّ على الواقع أو على تصوّره من قِبل المتكلّم، وقد أوضح عبد القاهر مسالك الكلام في علاقته بالواقع، فقال:"ومعلوم أن الفكر من الإنسان

[1] دلائل الإعجاز، ص 85

يكون في أن يخبر عن شيء بشيء، أو يصف شيئاً بشيء أو يضيف شيئاً إلى شيء، أو يشرك شيئاً في حكم شيء، أو يخرج شيئاً من حكم قد سبق منه لشيء، أو يجعل وجود شيء شرطاً في وجود شيء، وعلى هذا السبيل، وهذا كله فكر في أمور معلومة معقولة زائدة على اللفظ." [1]

- غير أن النحو الذي يتحدث عنه عبد القاهر ليس النحو الذي مبلغه تقويم الإعراب والتحفظ من اللحن، إن النحو الذي يعنيه أسمى من ذلك، وقد فرّق بعض الدارسين بين نحوين عند عبد القاهر:

نحو وظيفته خدمة اللغة والتعبير عن مقاصد المتكلّمين، وغايته أن يمكّنهم من انتحاء سمت الكلام كما رسمه الوضع والاصطلاح، وأن يعصمهم من الخطأ واللحن وزيغ الإعراب.

ونحو وظيفته خدمة اللغة الفنّية الأدبية، والقيام بحقّ المبدعين من أصحاب اللغة ...

فالنحو في مستواه الأول وسيلة تستعملها العامّة استعمالا نفعيا، ووظيفته في جوهرها وظيفة عملية، وهو في مستواه الثاني سبيل الخاصّة إلى استعمال اللغة استعمالا لا تكون فيه مجرّد وسيلة عملية، وإنما تكون فيه

[1] دلائل الإعجاز، ص 315

قادرة على أن تحرّك سـواكن الطاقـات اللغويـة الكامنـة، فـإذا هـي إنجـازات فنّيـة وأداء جمالي.[1]

ومن الواضح أن ذلك التصوّر الذي نجده لدى عبد القاهر للنحو ووظيفته الحيوية في الكلام أو النظم يختلف اختلافا يكاد يكون جوهريا عن تصوّر كثير من نحاتنا الأقـدمين الذين اقتصر جلّ همّهم على الجانب الشكليّ للنحو أو الإعراب، وهو الجانب الذي جعـل عبد القاهر أمره ثانويا في نظريّته، لأنه لا يتصوّر أن يكون للرفـع والنصـب في كـلام مزيّـة عليهما في كلام آخر[2].

ويرى حسن طبل أن معاني النحو عند عبد القاهر تقابـل مـا يسـمّيه علـماء اللغـة المحدثون (المعاني الوظيفية)، وأنها لا تقتصر على المعاني أو الوظائف النحوية فحسب، بل هي تشمل مـا يطلـق عليـه هـؤلاء (المعـاني أو الوظـائف الصرفيـة) كوظـائف الصـيغ أو الأدوات أو ما إلى ذلك[3].

[1] محمد عمر الصماري، النحو عند عبد القاهر الجرجاني، ص20.
[2] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص31.
[3] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص29.

وبذلك تكون معاني النحو في نظر عبد القاهر أساس الفائـدة في الكـلام، فـالكلمات المفـردة مجـرّدة مـن تلـك المعـاني بمثابـة كـمّ مـتراكم مـن الأصـوات، لا جـدوى منـه ولا فائدة.[1]

– إن وجوه معاني النحو وفروقه من الكثرة والدقّة بحيث يصعب إحكامها إلا من ذوي القدم الراسخة في فقه اللغة وعلم البيان، وقد أوضح الجرجـاني كـثرة هـذه الوجوه ودقة استعمالها بقوله:"وإِذ قد عرفتَ أن مَدارَ أمرِ النّظم عل مَعـاني النّحـو، وعلى الوجُوهِ والفُروق التي من شأنها أن تكونَ فيه، فاعلمْ أنَّ الفروقَ والوجوهَ كثيرةٌ ليسَ لها غايةٌ تقفُ عندها ونهايةٌ لا تجـدُ لهـا ازديـاداً بعـدها، ثـم اعلـمْ أنْ ليسـتِ المزيّة بواجبةٍ لها في أنْفُسِها ومن حيثُ هي على الإطلاق، ولكن تَعرضُ بسببِ المعاني والأغراض التي يُوضَعُ لها الكلام، ثـم بحسـبِ موقعِ بعضِـها مـن بعـضٍ، واسـتعمالِ بعضِها معَ بعض."[2]

وممّا يعقد أمر هذه الوجوه التـي ينبغـي مراعاتهـا في نظـم الكلـم، أن النظم ليس كغزل الإبريسم، فلو كـان حـال الكلـم في ضـمّ بعضـها إلى بعـض

[1] المرجع نفسه، ص 29.

[2] دلائل الإعجاز، ص 106

كحال غزل الإبريسم، لكان ينبغي أن لا تتغير الصورة الحاصلة من نظم كلم، حتى تزال عن مواضعها، كما لا تتغير الصورة الحادثة عن ضم غزل الإبريسم بعضه إلى بعض، حتى تزال الخيوط عن مواضعها." [1]

ومعنى هذه المقارنة بين نظم الكلم وغزل الإبريسم أن نظم الكلم لا يعتمد على أشكال الكلمات وأصواتها وحروفها بقدر ما يعتمد على معانيها، بخلاف ضم أجزاء الإبريسم التي لا يهمّ الضام لها غير أشكالها الظاهرة.

ثم إن الناظم لا يضم الكلمات بعضها إلى بعض إلا ومن وراء ذلك مقاصد وغايات يتغياها هي التي تحكم كيفية تعليق الكلم بعضها ببعض بحسب ما تتيحه إمكانات النحو وقوانينه، وبحسب مقاصد المتكلّم وأغراضه، وبحسب مقامات الكلام.

والصورة الظاهرة وما قد توهمه لدى المتلقّي ليست هي منتهى غاية النظم ومعناه، إذ الأمر يتعلّق بمقاصد المتكلّم والمعنى الذي أَمَّه وما يحتمله كلامه ويوافق غرضه، وهذا لا يتعلق بشكل الكلام وصورته الظاهرة فحسب، بل بدلالته ومعناه، ويستدل عبد القاهر على ذلك بأنه قد:"يعمد

[1] المرجع نفسه، ص 289

عامد إلى نظم كلام بعينه فيزيله عن الصورة التي أرادها الناظم له، ويفسدها عليه من غير أن يحوّل منه لفظاً عن موضعه، أو يبدّله بغيره، أو يغيّر شيئاً من ظاهر أمره على حال، مثال ذلك أنك إن قدرت في بيت أبي تمام:

لعاب الأفاعي القاتلات لعابه ... وأَرْيُ الجنى اشتارته أيد عواسلُ

أن (لعاب الأفاعي) مبتدأ و(لعابه) خبر كما يوهمه الظاهر، أفسدت عليه كلامه وأبطلت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبّه مداد قلمه بلعاب الأفاعي؛ على معنى أنه إذا كتب في إقامة السياسات، وكذلك الغرض أن يشبّه مداده بأري الجني على معنى أنه إذا كتب في العطايا والصلات أوصل به إلى النفوس ما تحلو مذاقته عندها، وأدخل السرور واللذة عليها، وهذا المعنى إنما يكون إذا كان (لعابه) مبتدأ و(لعاب الأفاعي) خبراً، فأما تقديرك أن يكون لعاب الأفاعي مبتدأ، ولعابه خبراً فيبطل ذلك، ويمنع منه البتّة، ويخرج بالكلام إلى ما لا يجوز أن يكون مراداً في مثل غرض أبي تمام، وهو أن يكون أراد أن يشبّه لعاب الأفاعي بالمداد، ويشبّه كذلك الأري به." [1]

وتتفاوت درجات النظم، فيكون منه ما يأتي على السجيّة، لا يكاد صاحبه يُعمل فيه الفكر والرويّة، "بل ترى سبيلَهُ في ضمّ بعضهِ إِلى بعضٍ

[1] دلائل الإعجاز، 288، 289

سبيلَ مَنْ عَمدَ إلى لآلٍ فخرطَها في سلكٍ، لا يبغي أكثَرَ من أن يمنعَها التفرُّقَ، وكمن نَضَدَ أشياءَ بعضَها على بعضٍ لا يُريدُ في نَضْدهِ ذلكَ أن تجيءَ له منهُ هيئةٌ أو صورةٌ، بل ليس إلا أن تكونَ مجموعةً في رأيِ العَين، وذلك إذا كان معناكَ معنى لا يحتاجُ أن تصنعَ فيه شيئاً غيرَ أن تعطفَ لفظا على مثلهِ كقولِ الجاحظ: جنَّبَكَ اللـه الشُّبهةَ، وعصَمكَ منَ الحَيْرة، وجعَلَ بينَكَ وبينَ المعرفة نَسَباً، وبينَ الصّدقِ سَبباً، وحبَّب إليك التثبُّتَ، وزيَّنَ في عينك الإنصافَ، وأذاقَكَ حلاوةَ التَّقوى، وأشعرَ قلبَكَ عِزَّ الحقّ، وأودَعَ صدرَك بَرْدَ اليقين، وطَرَد عنك ذُلَّ اليأسِ، وعرَّفَكَ ما في الباطلِ منَ الذلّة، وما في الجهل من القِلّة... فما كانَ من هذا وشبهه لم يجبْ به فضلٌ إذا وجبَ إلا بمعناهُ أو بمُتونِ ألفاظِه دونَ نظمِه وتأليفه، وذلك لأنه لا فضيلَةَ حتّى ترى في الأمرِ مَصْنَعاً، وحتى تجدَ إلى التخيُّرِ سبيلاً."[1]

ثم يتفاوت النظم بعد ذلك ويعلو بحسب حظّه من دقّة الحبك، وإتقان السبك، وحسن التخيّر وموافقة المقام، وضابط درجات النظم التي تتعدّى دائرة الصحة إلى دائرة الفضائل والمزايا هو حسن التخيّر في دائرة

[1] دلائل الإعجاز، ص 112، 113

الحدود التي حدّها النحو، واهتداء الناظم إلى الأَوْلى والأفضل، وما يلائم المقام من المعاني.[1]

وإن معاني النحو التي يقوم عليها النظم لا تتعلّق بالمعاني العامّة كالشرط أو النفي أو الاستفهام أو العطف أو ما إلى ذلك، وإنما تتعلّق بالوظائف الخاصّة؛ أي الخصوصيات التي يفترق بها مبنى عن آخر يشتركان في أداء وظيفة من الوظائف العامّة، فتلك الوظائف الخاصة هي مناط ما يسميه عبد القاهر بحسن التخير، أي أن الشاعر بما يتميز به من ذوق فني وحساسية لغوية مرهفة هو أقدر مِن سواه على استثمار تلك الخصوصيات والفروق وتوظيفها توظيفا فنّيا، فهو حين يعمد إلى وظيفة عامّة، إنما يتخيّر من بين القوالب والمباني الدالّة عليها ما هو أكثر ملاءمة لمعانيه، وأدقّ تصويرا لأغراضه."[2]

واستثمار تلك الخصوصيات والفروق والمواءمة بينها وبين مقاصد الكلام هي مجال نشاط المتكلّم ومناط إبداعه، فإذا لم يكن للمتكلّم تصرّف في بنية الكلمة وترتيب حروفها على صورتها الخاصة، فإن له ميدانا رحبا ومجالا واسعا -وإن كان مضبوطا- في ترتيب كلمات العبارة، واقتفاء آثار

[1] درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، ص63.
[2] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص 33.

المعاني، وترتيبها على حسب ترتيب تلك المعاني في نفسه، فهو في نظم الحروف متّبع، وفي نظم الكلم مبتدع.

ولكن القيمة الفنّية أو المزيّة لا تتمثل في النظم أو توخي معاني النحو بين معاني الكلم لذاته، لأن هذين المعنيين هما من أعراف اللغة ومواضعاتها، فلا تفاضل فيها، ولا تتعلق بها في ذاتها مزيّة، ولكن تلك المزيّة هي في مطابقة النظم للمعنى أو الغرض المراد، وأن يكون تجسيدا لغويا له، بحيث إذا حدث تغير في الصورة اللغوية للنظم تبعه بالضرورة تغيّر في معناه.[1]

ويمكن أن نجمل الأمر في كون المزيّة إنما تَعرض للكلام بحسب المقام، وبحسب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم بحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض.

- إن ما يتيح للناظم التصرّف الأمثل في المادّة اللغوية هو قوانين النحو بما فيها من إمكانات التأليف ووجوه التركيب، ولذلك كانت قوانين النحو هي مضمار الإبداع ومناط التفاوت العجيب بين النظوم والأساليب إذا أحسن استغلال الإمكانات التي تتيحها قوانين النحو، من تقديم

[1] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص 33.

وتأخير، وحذف وذكر، ومخالفة بين الصيغ والأدوات، وغير ذلـك، ولعـل هـذا هـو السبب في إلحاح عبد القاهر الشديد عـلى المبـدأ النحـوي للـنظم، الـذي لا يعـدو عنده أن يكون وضع الكلام الوضع الذي يقتضيه علم النحو، والعمل عـلى قوانينـه وأصوله، ومعرفة مناهجه التي نهجت، وحفظ رسومه التي رسمت، حتـى لا يخـلّ الناظم بشيء منها.[1]

وبالنظر إلى أن قوانين النحو وأحكامه تعمّ كل كـلام، وتلازمـه ملازمـة تامـة فإنها هي الأحقّ بأن تناط بها المزيّة ويتعلّـق بهـا الفضـل، ويتحقّـق عـلى أساسـها التفاوت، أما ما كان قاصرا على بعض الكـلام دون بعـض، فلـيس يصـلح أن يكـون سببا عامّا وقانونا مطّردا في المفاضلة والتفـاوت، ولـذلك جعـل عبـد القـاهر عامّـة ألوان البديع وصور المجاز تابعة للنظم؛ فالاستعارة وبقيّة العنـاصر التـي لا تتّصـل بالتشكيل النحوي مباشرة، لا تكاد تذكر عند عبـد القـاهر، وإذا مـا ذكرهـا جعلهـا تابعة للنظم، وسبب ذلك -فيما يراه- أن النظم هو الذي تمتدّ مساحته على كامـل النص، أما الصور البيانية والأشكال البديعية، فإنها تكون في مواضع محدودة، فضلا عن أن النظم يشملها من الناحية التركيبية، وهو يرفض أن تكون الاستعارة في الآية

[1] دلائل الإعجاز، ص102.

(**واشتعل الرأس شيباً**) [مريم:4] لها الشرف أو المزيّة، بل الروعة في الآية أنه سلك فيها طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لِما هو من سببه، فيرفع ما يسند إليه، ويُؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده، وأنّ ذلك الإسناد وتلك النسبة إلى ذلك الأول إنما كان من أجل الثاني، ولِما بينه وبينه من الاتّصال والملابسة[1]. فالصورة الاستعارية هنا تتحلّل إلى مبادئ وقوانين نحوية، وتترجم إلى إسناد وإضافة وفاعلية ومفعولية...

والشرط في النظم وفق معاني النحو وأحكامه وقوانينه لا يتعلّق بمعرفة اصطلاحات هذه الأحكام والوجوه معرفة نظرية علمية، بل تكفي في ذلك المعرفة الفطرية الحدسية، إذ العبرة بمعرفة مدلول العبارات لا العبارات نفسها، ولذلك رد عبد القاهر على الذين قالوا:" لو كان النظم يكون في معاني النحو لكان البدوي الذي لم يسمع بالنحو قط ولم يعرف المبتدأ والخبر وشيئاً مما يذكرونه لا يتأتّى له نظم كلام، وإنا لنراه يأتي في كلامه بنظم لا يحسنه المتقدّم في علم النحو فقال: "إن الاعتبار بمعرفة مدلول العبارات لا بمعرفة العبارات؛ فإذا عرف البدوي الفرق بين أن يقول: جاءني زيد راكباً، وبين قوله: جاءني زيد الراكب، لم يضرّه أن لا يعرف أنه

[1] رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطوّر، منشأة المعارف، ط2، الإسكندرية، 1988م، ص151، وينظر دلائل الإعجاز، ص 114

إذا قال: (راكباً) كانت عبارة النحويين فيه أن يقولوا في (راكب) إنه حال، وإذا قال: (الراكب)، إنه صفة جارية على زيد. وإذا عرف في قوله: (زيد منطلق)، أن زيداً مخبر عنه، و(منطلق) خبر لم يضرّه أن لا يعلم أنا نسمّي (زيداً) مبتدأ. وإذا عرف في قولنا: (ضربته تأديباً له)، أن المعنى في (التأديب) أنه غرضه من الضرب، وأن ضربه ليتأدّب لم يضرّه أن لا يعلم أنا نسمّي (التأديب) مفعولاً له. ولو كان عدم العلم بهذه العبارات يمنعه العلم بما وضعناها له، وأردناه بها لكان ينبغي أن لا يكون له سبيل إلى بيان أغراضه."[1]

فجهل البدوي بمعاني النحو وأحكامه لا يمنعه من الإتيان بالنظم على وجوهه، ولا يصرفه عن إدراك ما فيه من مزيّة وفضل إذا تلقّاه، فاللغة تحمل في طياتها أصول تقعيداتها، وتأخّر التنظير أو التقعيد مقارنة مع نشأة اللغة لا يعني أنه دخيل وغريب عن اللغة، بل هو جنينها ووليدها الشرعي، ذلك أن التقعيد المنطقي لأي لغة موجود فيها بالقوّة منذ النشأة، وضامر فيها، لا يظهر إلا بعد حسن تدبّر وقوة إعمال للفكر."[2]

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 316

[2] نور الدين دنياجي، التفكير اللغوي عند عبد القاهر الجرجاني، ص53.

- وقد قاس عبد القاهر نظم الكلم والتراكيب على أصباغ الصور والنقوش فقال:"وإنّما سبيلُ هذه المعاني سبيلُ الأصباغ التي تُعملُ منها الصّورُ والنّقوشُ، فكما أنك تَرى الرّجلَ قد تهدَّى في الأصباغ التي عَمل منها الصّورةَ والنّقشَ في ثوبِه الذي نَسج إلى ضربٍ منَ التَّخيُّر والتدبُّر في أنفسِ الأصباغ وفي مواقِعها ومقاديرِها وكيفيّةِ مزجهِ لها وترتيبهِ إيّاها إلى ما لم يتهدَّ إليه صاحبُه فجاء نقشُهُ من أجل ذلك أعجبَ وصورتُه أغربَ، كذلك حالُ الشّاعرِ والشّاعرِ في تَوَخّيهما مَعاني النَّحو ووُجوهِه التي عَلمْتَ أنّها مَحْصُولُ النّظم."[1]

ومعنى هذا أن عبد القاهر يستوحي المبدأ الجمالي للفن القولي من الفنون الأخرى التي تتطلّب مهارة في التأليف والتركيب بين الأشكال والألوان، فيكون بينها من التفاوت بقدر ما يكون لأصحابها من البراعة في الإجادة والإتقان فـــ" كما يفضل هناك النظم النظم، والتأليف التأليف، والنسج النسج، والصياغة الصياغة، ثم يعظم الفضل وتكثر المزيّة، حتى يفوق الشيء نظيره المجانس له درجات كثيرة، وحتى تتفاوت القيم التفاوت الشديد، كذلك يفضل بعض الكلام بعضاً، ويتقدّم منه

[1] دلائل الإعجاز، ص 106

الشيء الشيء، ثم يزداد من فضله...حتى ينتهي إلى حيث تنقطع الأطماع."[1]

وبهذا تغدو اللغة مع عبد القاهر أنماطا من الأشكال الهندسية؛ فالألفاظ خطوط، وتراكيبها أشكال، والخطوط لا تؤدّي دورها، ولا تفرض وجودها إلا من خلال اتساقها في هذا الشكل الهندسي أوذاك.[2]

- لقد أوضح عبد القاهر أن الجمال النظمي الذي تزدان به النصوص فيرتفع شأنها عند متأمّليها يأخذ صورا متعددة في كثافته وتركّزه في هذه النصوص، وعلى أساس كثافة مظاهر الجمال النظمي تتحدّد منازل المبدعين في ميدان اللغة.

وقد حدّد ثلاث صور لوجود الجمال النظمي في النصوص .

- الجمال النظمي المتتابع الذي يحتاج إدراكه التام وتمثّله إلى قراءة قطعة كاملة أو عدة أبيات.
- الجمال النظمي المركّز الذي يطْلُع على المتلقّي دفعة واحدة فيستبدّ بحسّه الجمالي، ويعرف منذ اللحظة الأولى منزلة صاحبه...

[1] المرجع نفسه، ص72.

[2] .ينظر: نور الدين دنياجي، التفكير اللغوي عند عبد القاهر الجرجاني، ص137، 138

- الجـمال النظمـي المبـدّد الـذي يحتـاج تحصـيله إلى قـراءة عـدد كبـير مـن القصائد[1] .

ومهـما يكـن نـوع الجـمال النظمـي الـذي يواجـه القـارئ فـإن عليـه أن يستحضر الصورة الكلّية في إدراك مزيّة الكلام ونظمه، يقول عبد القاهر: "واعلمْ أنَّ منَ الكلام ما أنتَ ترى المزيّة في نظمهِ والحُسْن كالآجزاءِ من الصَّبغ تتلاحـقُ وينضمُّ بعضُها إلى بعض حتى تكثُرَ في العين، فأنتَ لذلك لا تُكبِرُ شأنَ صاحبهِ ولا تقضي له بالحذقِ والأُستاذيّةِ وسعة الذَّرع وشـدّةِ المـُنّة حتـى تسـتوفيَ القطعـةَ وتأتيَ على عدّةِ أبياتٍ." [2]

والمفهوم من مجموع الكلم المرتبطة بالنظم هو معنى واحـد، لا عـدة معـان، فـــ "مثَلَ واضع الكلام مَثَلُ من يأخذ قطعاً مـن الـذهب أو الفضّـة فيـذيبُ بعضَـها في بعـض حتى تصيرَ قطعةً واحدة، وذلك أنك إذا قلتَ: ضرب زيدٌ عمراً يومَ الجمعـة ضربـاً شـديداً تأديباً له، فإنك تحصلُ من مجموعِ هذه الكلمِ كلِّها على مفهومٍ هو معنـى واحـدٌ لا عِـدَّةُ معانٍ كما يتوهَّمه الناسُ، وذلـك لأنـك لم تـأتِ بهـذه الكَلِـمِ لتفيـدَه (أي السـامع) أنفُـسَ معانيها، وإنما جئتَ بها لتفيدَه وجوه التعلُّق التي بينَ الفعل الـذي هـو "ضَربَ" وبـينَ مـا

[1] عيسى علي العاكوب، التفكير النّقدي عند العرب، ص312.

[2] دلائل الإعجاز، ص 107

عملَ فيه، والأحكام التي هي محصولُ التعلُّق، وإذا كان الأمرُ كذلك فينبغـي لنـا أن ننظرَ في المفعولية من (عمرٍو) وكونِ يوم الجمعة زماناً للضرب، وكـونِ الضرب ضربـاً شديداً، وكونِ التأديب علَّةً للضرب، أيتصوَّر فيها أن تُفردَ عن المعنى الأول الذي هـو أصلُ الفائدةِ؟ وهو إسنادُ (ضَرَب) إلى زيد، وإثباتُ الضَّرْبِ به لـه حتـى يعقـلَ كـون عمرٍو مفعولاً به، وكونُ يوم الجمعة مفعولاً فيه، وكونُ (ضرباً شديداً) مصدراً، وكونُ التأديب مفعولاً له، من غيرِ أن يخطُـر ببالـك كـونُ زيـد فـاعلاً لـلضربِ؟ وإذا نظرنـا وجدنا ذلك لا يتصوَّر؛ لأن عمرًا مفعولٌ لضرب وَقَـع مـن زيـد عليـه، ويـومَ الجمعـة زمانٌ لضربَ وقع من زيد، وضرباً شديداً بيانٌ لـذلك الضرب كيـف هـو ومـا صـفته، والتأديبُ علّة له وبيان أنه كان الغرض منه، وإذا كان ذلك كذلك بانَ منه وثَبَـتَ أن المفهومَ من مجموع الكلم معنًى واحدٌ لا عدةُ معانٍ ... ولهذا المعنى تقول: إنه كلام واحدٌ." [1]

وهكذا انتهى عبد القاهر مـن شرح الـنظم إلى جعـل منـاط الفضـيلة في الكلام الصورة التي يرسمها النظم بمـا يقـوم عليـه مـن معـاني النحـو المتخـيَّرة؛

[1] دلائل الإعجاز، ص 313

وهي الصورة التي ارتسمت في نفس المتكلّم بأصباغ العلاقات بين معاني الكلم التي رتّبت في نفسه ترتيبا خاضعا لهذه العلاقات[1].

3 - صورة المعنى لا أصل المعنى:

- اجتهد عبد القاهر في إثبات مزيّة المعنى والتقليل من شأن الجوانب اللفظية، ولكنه حرص في الوقت ذاته على التفريق بين المعنى الخاص الذي يقصده المتكلّم، والمعنى بمفهومه الذي يلتبس بالفكرة العامّة أو الغرض العام. فالتعويل لا ينبغي أن يكون على هذا المعنى العام أو الفكرة العامّة، بل على المعنى الخاص أو المعنى المصوّر الذي يجتهد الناظم في اختراعه فيُنسب إليه، ويكون عنوان إبداعه ودليلا عليه، يقول عبد القاهر في سياق الرد على المناصرين للمعنى بمعناه العام:"واعلمْ أنَّا وإنْ كنّا إذا اتّبعنَا العُرفَ والعادةَ وما يهجِسُ في الضَّميرِ، وما عليه العامّة أرَانا ذلك أن الصَّوابَ معهم، وأن التَّعويلَ ينبغي أن يكونَ على المعنى، وأنه الذي لا يسوغُ القولُ بخلافِه، فإنَّ الأمرَ بالضدِّ إذا جئنا إلى الحقائقِ وإلى ما عليه المحصِّلون؛ لأنا لم نر متقدِّماً في علمِ البلاغةِ مبرِّزاً في شأوِها إلاّ وهو يُنكِر هذا الرأيَ ويَعيبُه ويُزْري على القائل به ويغضُّ منه."[2]

[1] درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، ص73.

[2] دلائل الإعجاز، ص 214

لا ينكر عبد القاهر قيمة شرف المعنى ولكنـه ينبّـه عـلى أن المعنـى الشريـف غـير كاف إذا لم يسعفه النظم الرائق والنسج الفائق، ذلـك "أنَّ سـبيلَ الكـلامِ سـبيلُ التصـويرِ والصياغةِ، وأنَّ سبيلَ المعنى الذي يعبَّر عنه سبيلُ الشيءِ الذي يقعُ التصويرُ والصَّـوغُ فيـه كالفضةِ والذهبِ يصاغُ منهما خاتَمٌ أو سِوارٌ، فكما أنَّ مُحالاً إذا أنتَ أردتَ النظرَ في صَوغِ الخاتمِ وفي جودةِ العملِ ورداءتِهِ أن تنظـرَ إلى الفضّـةِ الحاملـةِ تلـك الصـورةِ، أو الـذهبِ الذي وقعَ فيـه العمـلُ وتلـك الصـنعةُ، كـذلك محـالٌ إذا أردتَ أن تعـرفَ مكـانَ الفضـلِ والمزيّة في الكلامِ أن تَنْظُرَ في مجرَّدِ معناهُ، وكما أنَّا لو فضَّلْنا خاتمـاً عـلى خـاتَمٍ بـأنْ تكـونَ فضّةُ هذا أجودَ أوفصُّه أنفس، لم يكنْ ذلك تفضيلاً له من حيثُ هو خـاتمٌ، كـذلك ينبغـي إذا فضَّلنا بيتاً على بيتٍ من أجلِ معناه أن لا يكون ذلك تَفضيلاً له مِـنْ حيـثُ هـو شـعرٌ وكلامٌ." [1]

إنّ خطـورة ربـط المزيّـة بـالمعنى العـامّ أنـه يـفضي إلى إنكـار الإعجـاز وإبطال التحدّي، "وذلك أنه إنْ كان العملُ عـلى مـا يـذهبون إليـه مـن أن لا يجب فضلٌ ومزيّة إلاّ من جانِبِ المعنى، وحتى يكونَ قد قالَ حكمةً أو أدبـاً، واستخرجَ معنًـى غريبـاً أوتشـبيهاً نـادراً فقـد وَجـب اطِّـراحِ جميـعِ مـا قالـه

[1] دلائل الإعجاز، ص 214

الناسُ في الفصاحةِ والبلاغةِ، وفي شأن النظمِ والتأليفِ، وبَطَلَ أن يجبَ بالنظم فضلٌ، وأنْ تدخلَه المزيّة، وأن تتفاوتَ فيه المنازلُ، وإذا بطَلَ ذلك فقد بطَل أنْ يكونَ في الكلامِ مُعجزٌ."[1]

وفي هذا السياق بيّن عبد القاهر خطأ من قدّم الشعر بمعناه بأن يُودَع حكمة وأدبا فقال: "واعلمْ أن الداءَ الدَّويَّ الذي أعيا أمرُه في هذا الباب، غلط مَنْ قَدَّم الشعرَ بمعناه، وأقلَّ الاحتفالَ باللفظِ، وجعلَ لا يعطيه مِنَ المزيّة -إنْ هو أعطى- إلا ما فَضَلَ عن المعنى، يقولُ: ما في اللفظِ لولا المعنى؟ وهلِ الكلامُ إلاّ بمعناه؟ فأنتَ تراهُ لا يقدِّم شعراً حتى يكونَ قد أودِعَ حكمَةً أو أدباً، واشتملَ على تشبيهٍ غريبٍ ومعنًى نادر."[2]

ويستدلّ عبد القاهر برأي الجاحظ في الاعتداد بالصياغة لا بالمعنى العامّ فيقول: "واعلمْ أنك لستَ تنظرُ في كتابٍ صُنِّفَ في شأنِ البلاغةِ وكلامٍ جاءَ عن القدماءِ إلاّ وجدتَه يدلُّ على فسادِ هذا المذهبِ، ورأيتَهُم يتشدَّدون في إنكارِه وعيبِه والعيبِ به، وإذا نظرتَ في كتبِ الجاحظِ وجدتَه يبلغُ في

[1] المرجع نفسه، ص 215

[2] المرجع نفسه، ص 212

ذلك كلَّ مَبلغٍ ويتشدَّدُ غايـةَ التشـدُّد، وقـد انتهـى في ذلـك إلى أنْ جعـلَ العلـمَ بـالمعنى مشتركاً وسوَّى فيه بينَ الخاصةِ والعامّة." [1]

وجليّ أن الجرجاني يشير بذلك إلى قـول الجـاحظ: :"والمعـاني مطروحـة في الطريـق يعرفها العجمي والعربي، والحضري والبدوي، والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الـوزن وتخير اللفظ وسهولة المخرج وكـثرة المـاء، وفي صـحّة الطبـع وجَـودة السـبك فإنمـا الشـعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير.

ومع أن عبارة الجاحظ كثيرا ما كانت سلاحا بيـد اللفظيّـين في سـياق دفـاعهم عـن اللفظ وصـياغته، فـإن عبـد القـاهر يوردهـا لـيردّ بهـا ربـط المزيّـة بـالمعنى العـام (أصـل المعنى).

- والحق أن مفهوم المعنى امتد على مساحة واسـعة في الـتراث النقـدي والبلاغـي، وهو ما جعله عرضة لالتبـاس عـويص غذّتـه المشـاحّات المذهبيـة والمشـاحنات الكلاميـة، وظهر أثره على كثير من مواقف النقّاد والبلاغيين وآرائهم.

إن المعنى من حيث المبدأ أنواع:

[1] المرجع نفسه، ص 214

فهناك معاني الكلمات، كأن نقول: إن معنـى (الحمـد) الشـكر، ومعنـى (الرحمـة): الرقّة والمغفرة والتعطيف .

- وهناك معاني النحو كالابتداء، والإخبار، والفعلية، والفاعليـة، والمفعوليـة والحاليـة، والظرفية...إلخ.[1]
- وهناك الأغراض كالمدح مثلا.
- وهناك القيم التي تكوّن الأغراض، كالشجاعة والسخاء مثلا.
- وهناك صورة المعنى، أومعنى المعنى.[2]

ولا شك أن هذه المفاهيم كانت ماثلة في ذهن عبد القاهر وهـو يؤسّـس نظريتـه، ولكنه ألحّ على مفهومين للمعنى قابَلَ بينهما:

- معنى عام سمّاه أصل المعنى، (يشمل الغرض أو الفكرة العامّة)
- ومعنى خاص (هو المعنى الإيحائي أو الإضافي)

ويخلص عبد القاهر من هذه المقابلـة إلى أن مجـال التفاضـل هـو المعنـى الخـاص الذي يتفاوت فيه الشعراء تفاوتاً كبيراً، ويفـوق فيـه بعضـهم بعضـاً بقـدر مـا يـأتون مـن تفصيلات وجزئيات ودقائق ولطائف هي مناط الأدبية والإبداع.

---

[1] عيسى علي العاكوب، التفكير النّقدي عند العرب، ص 307.

[2] محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص362.

ومن المؤكد أن المعنى الذي عليه مدار الفضل والتفاوت ليس المعنى الذي هو قسيم اللفظ، والذي يذهب إليه أنصار المعاني، ولا المعنى الذي يشتمل عليه اللفظ، أي المعنى القاموسي أو الدلالي، وإنما هو المعادل الذهني للمعاني النحوية.[1]

كما أن هذا المعنى (المعادل الذهني للمعاني النحوية) الذي جعله عبد القاهر محورا للنظم ليس هو المعنى الغفل الخام، بل هو المعنى المصوّر الذي تشكّل في النفس بشكل خاص، ونُظم فيها نظما خاصا، إنه صورة المعنى لا المعنى مجرّدا منه الصورة .[2]

هذا المعنى الخاص (المصوّر) تتفاوت في ابتكاره والوفاء بحقه حظوظ المتكلّمين، وتتفاضل طرائق تأديتهم له، حيث تتدرّج جهات التأدية أو الكيفيات النظمية حتى تبلغ درجة الإعجاز، وعلى أساس صحة التأدية النظمية وقوّتها وتمامها يوصف الكلام بالفصاحة والبلاغة[3] .

- وإذا كانت المعاني الخاصة هي مضمار التسابق ومجال التفاوت بين المتكلمين، فإن وسيلة المتكلّم في إبداع هذه المعاني الخاصة وإتقان

[1] أحمد أبو زيد، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، ص97.
[2] درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، ص 74.
[3] عيسى علي العاكوب، التفكير النّقدي عند العرب، ص308.

تفصيلاتها هي الألفاظ في تخيّرها وترتيبها والتأليف بينها، وجعلها على قدر المقاصد والمقامات.

لقد وفّق عبد القاهر في أن يفسّر نظرية النظم تفسيرا ردّها به إلى المعاني الثانية، أو المعاني الإضافية التي تلتمس في ترتيب الكلام حسب مضامينه ودلالاته في النفس، ولكنه ألح في الوقت ذاته على أن هذه المعاني إنما يجلّيها اللفظ، "فهي ترجع إلى الإسناد وخصائص مختلفة في المسند والمسند إليه، وفي أضرب الخبر، وفي متعلّقات الفعل من مفعولات وأحوال، وفي الفصل بين الجمل والوصل، وفي القصر، وفي الإيجاز والإطناب، وهي نفسها الأبواب التي تألّف منها بعد ذلك علم المعاني."[1]

ذلك هو مجتمع الألفاظ والمعاني في نظرية النظم، حتى لكأنهما وجها الورقة الواحدة؛ فإذا ذكر المعنى قصد به المعنى مصوغا باللفظ، وإذا ذكر اللفظ قصد به اللفظ مسوقا وفق المعنى متلبّسا به.

وهذا التلبس التام بين اللفظ والمعنى هو ما سوّغ للعلماء -بحسب عبد القاهر- إطلاق اللفظ مع إرادة المعنى المسوق له، فإذا ذكروا دلالة

[1] شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، ص189.

اللفظ على معناه قصدوا دلالة المعنى على المعنى، قال عبد القاهر مبيّنا ذلك: "ومِن الصفاتِ التي تجدُهم يُجْرُونَها على اللفظ ثم لا تعترضُك شُبهةٌ، ولا يكونُ منك توقّفٌ في أنها ليستْ له ولكنْ لمعناه قولُهم: لا يكونُ الكلامُ يستحقُّ اسمَ البلاغة حتى يُسابقَ معناه لفظَه ولفظُه معناه، ولا يكون لفظُه أسبقَ إلى سمعك من معناه إلى قلبكَ. وقولُهم: يدخلُ في الأُذنِ بلا إذْنٍ، فهذا مما لا يَشُكُّ العاقلُ في أنه يرجعُ إلى دلالةِ المعنى على المعنى، وأنه لا يُتصوَّرُ أن يرادَ به دلالةُ اللفظِ على معناه الذي وُضِعَ له في اللغةِ؛ ذاك لأَنهُ لا يخلو السامعُ من أنْ يكونَ عالماً باللغةِ وبمعاني الألفاظِ التي يسمَعُها أو يكونَ جاهلاً بذلك، فإن كانَ عالماً لم يُتَصوَّر أن يتفاوتَ حالُ الألفاظُ معه، فيكونَ معنى لفظٍ أسرعَ إلى قلبِه من معنى لفظٍ آخرَ، وإنْ كان جاهلاً كان ذلك في وصفهِ أبعدَ."[1]

اللفظ في مثل هذا يراد به صور المعاني التي يعبِّر عنها ويدل عليها، وصورة المعنى التي هي وجه المفاضلة بين الكلام والتي تردّ إليها المزايا هي أساس لصورة اللفظ ونظمه، وهذه الصورة اللفظية وتلك الألفاظ المنظومة دليل على صورة المعنى ونظمه النفسي، ومن أجل ذلك قد يطلق عليها

[1] دلائل الإعجاز، ص 223

العلماء اسم اللفظ، وأصبح كالمواضعة بينهم أن يقولوا اللفظ، وهم يريدون الصورة التي تحدث في المعنى، والخاصة التي تحدث فيه، ويعنون الذي عناه الجاحظ حيث قال: ...وإنما الشعر صياغة وضرب من التصوير.

وبذلك يكون أساس المفاضلة بين الكلام عند عبد القاهر هو صورة المعنى لا المعنى الغفل الخام، ولكن خضوع اللفظ في ترتيبه الخارجي لترتيب الصورة المعنوية في النفس، ودلالة النظم اللفظي على النظم المعنوي سَوّغا إطلاق اللفظ وإرادة صورة المعنى للتفريق بين المعنى الخام وبين صورته.

وإذا كانت الألفاظ والمعاني بهذا التعالق والتطابق، فإن نظم الألفاظ هو قبل ذلك نظم للمعاني؛ لأن المتكلم إذا رتب المعاني في نفسه وفق ما يريد التعبير عنه، ترتبت الألفاظ تبعاً لها.[1]

فترتيب الألفاظ في الذكر هو قبل ذلك ترتيب للمعاني في الذهن، وكل تغيير في المبنى مهما دق أوتعدد، لا بد أن ينتج عنه تغير في المعنى بشكل ما، ويستدل عبد القاهر على ذلك بقوله تعالى: **﴿فَمَا رَبِحَت**

[1] محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، ص62

تِّجَارَتُهُمْ) [البقرة:16]؛ فيذهب إلى أن هذا التركيب متحوّل عن أصل مفترض هو (فما ربحوا في تجارتهم)، ولكن المعنى الدقيق للعبارتين ليس واحداً، ولا يمكن أن يكون كذلك، "ومن العجب أن ينظر الناظر إلى قوله تعالى: (**فما ربحت تجارتهم**)، فيرى إعراب الاسم الذي هو (التجارة) قد تغير فصار مرفوعاً بعد أن كان مجروراً، ويرى أنه قد حذف من اللفظ بعض ما كان فيه، وهو الواو، في (ربحوا) و (في) من قولنا :(في تجارتهم)، ثم لا يعلم أن ذلك يقتضي أن يكون المعنى قد تغيّر كما تغير اللفظ."[1]

- وفي سياق شرح فكرة أصل المعنى وصورة المعنى، يُشبّه عبد القاهر النظم بعمل صاغة الحليّ الذين يتساوَون في صناعة نوع من الحليّ صناعة تعطي شكله العام، ولكنهم يتفاوتون بعد ذلك في قدرتهم على إحداث التفصيلات الدقيقة، حتى يحكم بالسبق والتفوّق لبعضهم على غيره، "فكما أن من شأن هذه الأشكال أن يكون الواحد منها غفلاً ساذجاً لم يعمل صانعه فيه شيئاً أكثر من أن يأتي بما يقع عليه اسم الخاتم إن كان خاتماً والشنف إن كان شنفاً، وأن يكون مصنوعاً بديعاً قد أغرب صانعه فيه، كذلك سبيل المعاني، أن ترى الواحد منها غفلاً ساذجاً عامّياً موجوداً في

[1] دلائل الإعجاز، ص324.

كلام الناس كلهم، ثم تراه نفسه، وقد عمد إليه البصير بشأن البلاغة، أو إحداث الصور في المعاني، فيصنع فيه ما يصنع الصّنِع الحاذق، حتى يغرب في الصنعة، ويدق في العمل ويبدع في الصياغة."[1]

وقد أمكن عبد القاهر أن يهتدي إلى فكرة تراتبية المعنى وتدرّجه في الدقة والخصوصية، وأن يشرح الطبيعة الفنية لنظم الكلام، والعوامل التي ترقى به في مراقي الكمال والجمال، وقانون الإبداع الذي يحكمه، من خلال هذه المقارنة وقياس التصوير الفني للكلام بالتصوير بأي مادة أخرى تكون موضوعا للتشكيل الفني"فسبيل الكلام سبيل التصوير والصياغة، وسبيل المعنى الذي يعبّر عنه سبيل الشيء الذي يقع التصوير والصوغ فيه كالفضة والذهب يصاغ منها خاتم وسوار، فكما أنك محال إذا أنت أردت النظر في صوغ الخاتم، وفي جودة العمل ورداءته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذي وقع فيه العمل وتلك الصنعة، كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزيّة في الكلام أن تنظر في مجرّد معناه."[2]

المعاني العامة إذاً هي بمثابة المادة الخام في الصياغة، فكما أننا لا نحكم على الصائغ بمجرد النظر في المادة التي صاغها، بل بطريقته الخاصة في

[1] دلائل الإعجاز، ص320

[2] المرجع نفسه، ص 214

صوغها وتشكيلها، فإن حكمنا على الشاعر أو الأديب ينبغي أن ينصب على طريقته الفنية في التعبير عن المعاني والأغراض.[1]

غير أن ما يميز نظم الكلام عن الصنائع الأخرى هو إمكان الاحتذاء التام في الصنائع بخلاف الكلام المنظوم، ومن هنا فإن ما شاع على ألسنة الناس من قولهم: (قد أتى بالمعنى عينه) هو تسامح منهم، والقصد منه أنه جاء بأصل المعنى عينه؛ لأن كل تغيير في المبنى يستلزم تغييرا في المعنى، وهو ما يشرحه الجرجاني بقوله:"وإنّا لنراهُم يقيسونَ الكلامَ في معنى المعارضة على الأعمالِ الصناعية كَنَسْج الديباج وصَوْغ الشَّنفِ والسِّوار وأنواعِ ما يصاغُ، وكلِّ ما هو صنعةٌ وعملُ يدٍ بعد أن يبلغَ مبلغاً يقعُ التفاضُلُ فيه، ثم يعظُمُ حتى يزيدَ فيه الصانعُ على الصانعِ زيادةً يكونُ له بها صِيتٌ، ويدخلُ في حدِّ ما يعجز عنه الأكثرون، وهذا القياسُ وإن كان قياساً ظاهِراً معلوماً وكالشيءِ المركوزِ في الطباعِ حتّى ترى العامّة فيه كالخاصَّةِ، فإنَّ فيه أمراً يجبُ العلمُ به، وهو أنه يتصوَّرُ أنْ يبدأ هذا فيعملَ ديباجاً ويُبدع في نقشه وتصويره فيجيءُ آخرُ ويعملُ ديباجاً آخرَ مثلَه في نقشِه وهيئته وجُملة صفتِه، حتى لا يفصِلَ الرائي بينهما، ولا يقعَ لمن لم

[1] حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، ص33.

يعرفِ القصَّةَ ولم يخبر الحالَ إلا أنهما صنعة رجلٍ واحـدٍ، وخارجـان مـن تحـت يـدٍ واحدةٍ، وهكذا الحكمُ في سائرِ المصنوعات كالسِّوار يصوغه هذا ويجيءُ ذاكَ فيعملُ سِواراً مثلَه، ويؤدي صنعتَه كما هي حتى لا يغادِرَ منها شيئاً البتةَ، وليس يتصوَّرُ مثلُ ذلك في الكلامِ، لأنه لا سبيلَ إلى أن تجيء إلى معنى بيتٍ مِنَ الشعرِ أو فصلٍ منَ النثر فتؤدِّيَه بعينهِ وعلى خاصِّيَّتِهِ وصِفَته بعبارةٍ أخرى، حتى يكونَ المفهومُ من هذهِ هـو المفهومَ من تلكَ، لا يخالفُه في صفةٍ، ولا وجـهٍ ولا أمـرٍ مـن الأمـور. ولا يغرَّنـك قـولُ الناسِ (قد أتى بالمعنى بعينهِ، وأخذَ معنـى كلامِـه فـأدّاه عـلى وجهـه)، فإنـه تسـامحٌ منهم؛ والمرادُ أنه أدَّى الغرضَ، فأما أن يؤديَ المعنى بعينه عـلى الوجـهِ الـذي يَكُـونُ عليه في كلامِ الأوَّلِ حتى لا تعقلَ ههُنا إلاّ ما عَقَلتَه هنـاك، وحتـى يكـونَ حـالُهما في نفسِك حالَ الصورتين المُشْتبهتين في عينك كالسِّـوارين والشِّـنْفين ففـي غايـة الإحالـةِ وظنٌّ يُفضي بصاحبهِ إلى جَهَالةٍ عظيمةٍ، وهي أنْ تكونَ الألفـاظ مختلفـةَ المعـاني إذا فُرِّقتْ ومُتَّفقتها إذا جُمِعَتْ وأُلِّفَ منها كلامٌ ." [1]

وهكـذا أرسى الجرجـاني تجربتــه في مجـال الصــياغة عــلى الفــرق بــين الكــلام المصـــوّر والكـــلام العاطـــل مــــن الصـــورة، وتفطّـــن إلى مـــا يصـــاحب النـــوع

[1] دلائل الإعجاز، ص 218

الأول مــن وظيفــة إمتاعيــة يستشــعرها المتقبــل حــين تلقيــه هــذا الضرب مــن الكلام.[1]

إن صورة المعنى قد تنبثق من الصياغة القائمة عـلى معـاني النحـو وأحكامـه، وقـد تعتمد على ألوان المجازات والكنايات وما يندرج ضمن الصـور البيانيـة، وفي هـذه الحالـة ينتج ما سماه عبد القاهر معنى المعنى، وذلك أن "الكلام عـلى ضربـين: ضربٌ أنـتَ تصـلُ منه إلى الغرضِ بدلالةِ اللفظِ وحدَه، وذلك إذا قصدتَ أن تُخبِرَ عن زيدٍ مثلاً بالخروجِ على الحقيقة فقلتَ: خرجَ زيدٌ، وبالانطلاقِ عن عمرٍو فقلتَ: عمرٌو منطلِقٌ، وعلى هذا القياس. وضربٌ آخرُ أنتَ لا تصلُ منه إلى الغرضِ بدلالة اللفـظِ وحـده، ولكـنْ يـدلُّك اللفـظُ عـلى معناه الذي يقتضيه موضوعُهُ في اللغُة، ثُمَّ تجِدُ لـذلك المعنـى دَلالـةً ثانيـة تصـلُ بهـا إلى الغرضِ...وإذ قد عرفـتَ هـذه الجملـةَ فههنـا عبـارةٌ مخـتصرةٌ، وهـي أن تقـولَ (المعنـى) و(معنى المعنى)؛ تعني بالمعنى المفهومَ من ظاهرِ اللفظِ والذي تصِلُ إليـه بغـيرِ واسِـطَة، وبمعنـى المعنـى أن تعقِـلَ مـن اللفـظِ معنًـى، ثـم يُـفْضي بـكَ ذلـكَ المعنـى إلى معنًـى آخرَ."[2]

[1] البشير بن عمر، الجرجاني والفعل الشعري صياغة وتقبّلا، ص 211.
[2] دلائل الإعجاز، ص 219

إذا كانت صورة المعنى هي أثر الصياغة النحوية التركيبية أو ما سماه عبد القاهر معاني النحو، فإن معنى المعنى هو أثر الصورة البيانية التي تمثلها الاستعارة وسائر أنواع المجاز.

ويرى محمد العمري أن صورة المعنى ومعنى المعنى باعتبارهما منطقة وسطى بين اللفظ (الصوت) وبين المعنى المجرد (الغرض) هي خطوة جديدة في البلاغة العربية، وأنها أحد أهم إنجازات عبد القاهر التي تفتّق عنها جهده[1].

– واستنادا إلى فكرة التمييز بين أصل المعنى وصورة المعنى، يورد الجرجاني شبهة تعلق بها أنصار اللفظ، وفحواها أنه يصحّ أن يعبّر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحا والآخر غير فصيح، "وذلك (بحسب قولهم) يقتضي أن يكون للفظ نصيب في المزيّة، لأنها لو كانت مقصورة على المعنى لكان محالاً أن يجعل لأحد اللفظين فضل على الآخر، مع أن المعبّر عنه واحد، وهذا شيء تراهم يعجبون به، ويكثرون ترداده مع أنهم يؤكدونه فيقولون: لولا أن الأمر كذلك لكان ينبغي أن لا يكون

[1] محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، ص372. وقد ذهب محمد العمري إلى أن صورة المعنى هي جانب مهم مما قصده القدماء باللفظ، يضاف إليه جانب الموازنات الصوتية والمفردات الذي لم يهتم به الجرجاني لأسباب مذهبية.

للبيت من الشعر فضل على تفسير المفسر له، لأنه إن كان اللفظ إنما يشرف من أجل معناه، فإن لفظ المفسّر يأتي على المعنى، ويؤديه لا محالة، إذ لو كان لا يؤديه لكان لا يكون تفسيراً له، ثم يقولون: وإذا لزم ذلك في تفسير البيت من الشعر لزم مثله في الآية من القرآن."[1]

إن هؤلاء أصابوا حين اعترفوا بفضل البيت من الشعر والآية من القرآن على شرحهما وتفسيرهما، فهذا أمر مسلّم، ولكنهم جانبوا الصواب حين عدّوا المعنى في الحالين واحدا، لأن في البيت والآية من المعنى ما لا يوجد في تفسيرهما، "والعقلاء حين قالوا: إنه يصحّ أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين، ثم يكون أحدهما فصيحاً والآخر غير فصيح إنما كان قصدهم: إنه يصحّ أن تكون ههنا عبارتان، أصل المعنى فيهما واحد، ثم يكون لإحداهما في تحسين ذلك المعنى وتزيينه وإحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للأخرى." [2]

ومما يجلّي حقيقة أصل المعنى أن معارضة الكلام لا يمكن أن تكون بإبدال كل لفظ بلفظ يرادفه، وهو دليل آخر على أن المزيّة والفضل يتعلقان

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 319

[2] دلائل الإعجاز، ص 320

بخصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها، وعن زيادات تحـدث في أصـول المعـاني، و"قـد عُلِم أن المعارضَ للكلام مُعارضٌ له من الجهةِ التي منها يُوْصَفُ بأنه فصيحٌ وبليـغٌ ومتخـيَّرُ اللفظِ جيّدُ السبكِ ونحو ذلك من الأوصافِ التي نَسَبوها إلى اللفظِ، وإذا كان هـذا هكـذا فبِنَا أن ننظرَ فيما إذا أُتِيَ به كان مُعارضاً ما هو؟ أهو أن يجيءَ بلفظٍ فيضعَه مكـانَ لفـظٍ آخرَ نحو أنْ يقولَ بدلَ (أسدٍ): (ليثٌ)، وبدلَ (بَعُدَ) : نأى، ومكانَ (قَرُب): دَنا؟ أم ذلك مـا لا يَذْهَبُ إليه عاقلٌ، ولا يقولُه مَنْ به طِرْقٌ؟ كيف ولو كان ذلك معارضَـةً لكـان النـاسُ لا يفصِلون بينَ الترجمةِ والمعارضَةِ، ولكان كلُّ مَن فسَّرَ كلاماً مُعارِضاً له، وإذا بطلَ أن يكـونَ جهةً للمُعارضةِ وأن يكونَ الواضعُ نفسُهُ في هذهِ المنزلةِ معارِضـاً عـلى وجـهٍ مـنَ الوجـوه، علمتَ أن الفصاحةَ والبلاغةَ وسائرَ ما يَجري في طريقِهما أوصافٌ راجعـةٌ إلى المعـاني، وإلى مـا يُـدَلُّ عليـه بالألفـاظِ دونَ الألفـاظِ أنفسِـها؛ لأنـه إذا لم يكـنْ في القسـمةِ إلا المعـاني والألفاظُ، وكانَ لا يُعقَـل تعـارضٌ في الألفـاظِ المجـرَّدة إلا مـا ذكـرتُ، لم يبـقَ إلاّ أن تكـونَ المعارضةُ معارضةً من جهة ترجعُ إلى معاني الكلام المعقولةِ دون ألفاظِه المسموعَةِ." [1]

[1] المرجع نفسه، ص217

الفصل الثالث

من تطبيقات نظرية النظم

الفصل الثالث

من تطبيقات نظرية النظم

أورد عبد القاهر في ثنايا كتابه (دلائل الإعجاز) كثيرا من النماذج التطبيقية لمَا استنبطه من مبادئ نظريّة تتعلق بفكرة النظم وفق معاني النحو.

والفكرة التي سعى الجرجاني إلى ترسيخها من تحليله تلك النماذج هي أن الوجوه التي يكون عليها النظم وتأليف الكلام من الكثرة والدقة والتأثير في المعنى بحيث لا يقوم وجه منها مقام غيره في تأدية معناه، فكان يبيّن دقائق الفروق بين التراكيب المتقاربة التي قد يتوهّم تكافؤها في المعنى والاستعمال.

ويمكن أن نوزّع النماذج التي ساقها عبد القاهر لشرح نظرية النظم على الأبواب الآتية:

1. الإسناد والخبر
2. التقديم والتأخير
3. الحذف والذكر
4. التعريف والتنكير

5. الفصل والوصل

6. استعمال (إن)

1) الإسناد والخبر:

الإسناد شرط لتحقيق الفائدة في الكلام، فكان من الضروري أن يشتمل الكلام على جزءين؛ مسند ومسند إليه، وقد أشار عبد القاهر إلى ذلك وهو يبين قيام اللغات على مبدأ الفائدة والمعنى عن طريق الإسناد مناقشا مفهوم الإلهام الذي فسّر به تعليم الله آدم الأسماء، حيث قال:"...وإذا قلنا في العلم واللغات من مبتدأ الأمر إنه كان إلهاماً، فإن الإلهام في ذلك يكون بين شيئين يكون أحدهما مثبتاً والآخر مثبتاً له، أو يكون أحدهما منفياً والآخر منفياً عنه، وأنه لا يتصوّر مثبت من غير مثبت له، ومنفيّ من غير منفيّ عنه. فلما كان الأمر كذلك وجب أن لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم كقولنا: خرج زيد." [1]

يكون الإسناد باسمين يسند أحدهما إلى الآخر، أو بفعل يسند إلى اسم، وقد يقدّر الفعل مكان الاسم، ولكن هذا التقدير لا يعني استواء المعنى فيهما، "كما نقول في (زيد يقوم) إنه في موضع (زيد قائم)، فإن ذلك لا يقتضي أن يستوي المعنى فيها استواء لا يكون من بعده افتراق؛ فإنهما

[1] دلائل الإعجاز، ص 395

لو استوَيا هذا الاستواء لم يكن أحدهما فعلا والآخر اسما، بل كان ينبغي أن يكونا جميعا فعلين أو يكونا اسمين." [1]

ومراد عبد القاهر من ذلك أن ما يبدو في الظاهر من تكافؤ بعض العبارات لا يعني استواءهما في المعاني الدقيقة التي تؤدّيها تلك العبارات، وأنها من الدقة والتأثير في المعنى بحيث لا يقوم وجه منها مقام غيره في الوفاء بحقه، ولا يقوم مقامه في تأدية الغرض، وأنه يجب لذلك استعمال كل نوع من العبارة في سياقه الأنسب.

من أهم ما يفرّق بين الاسم والفعل، أن الاسم يدل على الثبوت، والفعل يدلّ على التجدّد والاستمرار، فـــ"موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدّده شيئا بعد شيء، وأما الفعل فموضوعه على أنه يقتضي تجدّد المعنى المثبت به شيئا بعد شيء؛ فإذا قلت: (زيد منطلق) فقد أثبتّ الانطلاق فعلا له من غير أن تجعله يتجدّد ويحدث منه شيئا فشيئا، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: (زيد طويل وعمرو قصير)، فكما لا تقصد ههنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدّد ويحدث، بل توجبهما وتثبتهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا

[1] المرجع نفسه، ص 163

تتعرّض في قولك: (زيد منطلق) لأكثر من إثباته لزيد، وأما الفعل فإنه يقصد فيه إلى ذلك؛ فإذا قلت: (زيد ها هو ذا ينطلق) فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءا فجزءا، وجعلته يزاوله ويزجيه، وإن شئت أن تحسّ الفرق بينهما من حيث يلطف فتأمل هذا البيت البسيط:

لا يألفُ الدّرهمُ المضروب خِرقتنا لكنْ يمرّ عليها وهو منطلق

هذا هو الحسن اللائق بالمعنى ولو قلته بالفعل: (لكن يمر عليها وهو ينطلق) لم يحسن، وإذا أردت أن تعتبره بحيث لا يخفى أنّ أحدهما لا يصلح في موضع صاحبه فانظر إلى قوله تعالى: (**وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد**) فإن أحدا لا يشك في امتناع الفعل ههنا وأن قولنا: (كلبهم يبسط ذراعيه) لا يؤدي الغرض، وليس ذلك إلا لأن الفعل يقتضي مزاولة وتجدّد الصفة في الوقت، ويقتضي الاسم ثبوت الصفة وحصولها من غير أن يكون هناك مزاولة وتزجية فعل ومعنى يحدث شيئا فشيئا." [1]

هناك فرق بين الخبر الابتدائي والخبر غير الابتدائي، فالخبر الابتدائي لم يسبق للسامع به معرفة ولا بشيء يتعلق به، بخلاف الخبر غير الابتدائي، فـ "إذا قلت: (زيد منطلق)كان كلامك مع من لم يعلم أن انطلاقا كان لا

[1] دلائل الإعجاز، ص 164

من زيد ولا من عمرو، فأنت تفيده ذلك ابتداء، وإذا قلت: (زيد المنطلق) كان كلامك مع من عرف أن انطلاقا كان إما من زيد وإما من عمرو، فأنت تُعلمه أنه كان من زيد دون غيره، والنكتة أنك تثبت في الأول الذي هو قولك: (زيد منطلق) فعلا لم يعلم السامع من أصله أنه كان، وتثبت في الثاني الذي هو (زيد المنطلق) فعلا قد علم السامع أنه كان، ولكنه لم يعلمه لزيد، فأفدته ذلك."[1]

لا يمكن الاعتماد في معرفة مبتدأ الخبر الابتدائي على الرتبة وحدها، بل على الحكم والإسناد والمعنى المراد، فـــ "المبتدأ لم يكن مبتدأً لأنه منطوقٌ به أوّلاً، ولا كان الخَبَرُ خبراً لأنه مذكورٌ بعد المبتدأ، بل كان المبتدأ مبتدأ لأنه مسندٌ إليه ومُثَبتٌ له المعنى، والخبرُ خبراً لأنه مُسْنَدٌ ومثبت به المعنى؛ تفسيرُ ذلك أنَّك إذا قلتَ: (زيدٌ منطلقٌ) فقد أثبتَّ الانطلاقَ لزيدٍ وأسندتَه إليه، فـ(زيدٌ) مُثْبَتٌ له، و(منطلِقٌ) مثبتٌ به، وأما تقدُّم المبتدأ على الخبرِ لفظاً فحكمٌ واجبٌ من هذِه الجهة؛ أي من جهِة أنْ كان المبتدأُ هو الذي يثبت له المعنى ويسند إليه، والخبر هو الذي يثبت به المعنى ويسند، ولو كان المبتدأ مبتدأ لأنه في اللفظ مقدَّمٌ مبدوءٌ به، لكان يَنبغي أن يخرجَ عن

[1] المرجع نفسه، ص 166

كونِه مبتدأ بأن يقالَ: (منطلقٌ زيدٌ)، ولوجبَ أن يكـونَ قـولُهم إن الخـبرَ مقـدَّمٌ في اللفـظِ والنيةُ به التأخيرُ مُحالاً."[1]

أما الخبر غير الابتدائي فإن الرتبة فيه محكَّمة ومعتبرة، فـ"إذا جئتَ بمعـرفتينِ فجعلتَهما مبتدأ وخبراً فقد وجبَ وجوباً أن تكـونَ مُثبِتـاً بالثـاني معنًـى لـلأول، فـإذا قلتَ: (زيدٌ أخوك) كنتَ قد أثبتَّ بـــ (أخوكَ) معنًى لـــ(زيدٍ). وإذا قدّمتَ وأخّرتَ فقلت: (أخوك زيدٌ) وجبَ أن تكونَ مُثبتـاً بـــ(زيـدٍ) معنًـى لـــ(أخـوكَ)، وإلاّ كـان تسـميتُك لـه الآن مبتـدأ وإذ ذاك خـبراً تغيـيراً للاسـم عليـه مـن غـير معنًـى، ولأدَّى إلى أن لا يكونَ لقولِهم (المبتدأ والخبر) فائدةٌ غيرَ أن يتقدمَ اسمٌ في اللفظ على اسـمٍ، من غيرِ أن ينفردَ كلُّ واحد منهما بحكـمٍ لا يكـون لصـاحبهِ، وذلـك مـما لا يُشَـكُّ في سقوطه."[2]

ولكـنّ تكـافؤ الاسـمين في التعريـف لا يقـتضي عـدم اخـتلاف المعنـى بالتقديم والتأخير بينهما، مع أن بعضهم قد يتوهّم ذلـك، لا سـيما إذا نظـر إلى قول النحويين (في باب كان) إن المعـرفتين إذا اجتمعَتـا كنـتَ بالخِيـارِ في جَعْلِ أيِّهـما شـئتَ اسـماً والآخـرِ خـبراً، كقولـك: (كـان زيـدٌ أخـاك) و(كـان

[1] المرجع نفسه، ص 172، 173

[2] المرجع نفسه، ص 163

أخـوك زيـداً)، فـيُظَنُّ أن تكـافُؤَ الاسـمينِ في التعريـف يقـتضي أن لا يختلـفَ المعنـى بأن تبـدأ بهـذا وتُثَنّـي بـذاك، حتـى كـأن الترتيـب الـذي يُـدَّعى بـينَ المبتـدأ والخـبر ومـا يوضَـع لهـما في المنزِلـة في التقـدم والتـأخر يَسْـقطُ ويرتَفِـعُ إذا كـان الجـزآن معـاً معرفتين." [1]

هناك -إذاً- تغيّر دقيق في المعنى بتغيّر ترتيب المبتدأ والخبر المعرّفين، ويستدلّ عبد القاهر على هذا بما بين العبارتين:(الحبيـبُ أنـت) و(أنـتَ الحبيـبُ) مـن فـرق في المعنـى؛ وذاك أنَّ معنى (الحبيبُ أنت) أنّه لا فصلَ بينك وبينَ مَنْ تحبُّـه إذا صَـدَقَتِ المحبَّـةُ، وأنَّ مَثَلَ المتحابَّيْنِ مَثَلُ نفسٍ يقتسمُها شخصان، كما جاء عن بعض الحكماء أنه قـال: الحبيـبُ أنتَ إلا أنه غيرُك، فهذا - كما ترَى - فرقٌ لطيفٌ ونكتـةٌ شريفـةٌ، ولـو حاولـتَ أن تُفيـدَها بقولك: (أنت الحبيبُ) حاولتَ ما لا يصحّ، لأنَّ الذي يُعْقلُ من قولك: (أنت الحبيبُ) هـو ما عناه المتنبّي في قوله :

أَنْتَ الحبيبُ ولِكنّي أَعُوذُ بهِ ... مِنْ أنْ أَكُونَ مُحِبّاً غيرَ مَحْبُوبِ

ولا يَخفى بُعْدُ ما بينَ الغرضين؛ فالمعنى في قولك: (أنت الحبيـبُ) أنـك أنــت الــذي أَخْتَصُّــه بالمحبّــة مِــنْ بــين النــاس، وإذا كــان كــذلك عرفــتَ أن

[1] المرجع نفسه، ص 172

الفرقَ واجبٌ أبداً، وأنه لا يجوزُ أن يكون (أخوك زيد) و(زيد أخوك) بمعنًى واحد."[1]

2) التقديم والتأخير:

موضوع التقديم والتأخير -كأكثر مباحث علم المعاني- مشترك بين النحو والبلاغة؛ فقد تحدث عنه سيبويه في كتابه، وأشار إلى سره في الكلام، وذكر أنه يأتي للعناية والاهتمام، أو للتأكيد والتنبيه، وأنه يكون أحيانا لغير علة بلاغية[2].

ومن المؤكّد أن سيبويه -وهو الذي جعل سلامة التركيب غايته- لم يكن ليهتم ببحث الأسرار الفنّية لظاهرة التقديم والتأخير كبحث البلاغيين لها، ولكن جمهور اللغويين منذ سيبويه كانوا على وعي بأن التقديم والتأخير استثناء وخروج عن الأصل أو القاعدة العامّة في ترتيب وحدات التركيب.

وقد أثارت قضية التقديم والتأخير -بوصفها ظاهرة أسلوبية يعدل إليها عن أصل مفترض- نقاشا هامّا بين العلماء، بين من رأى فيها عدولا

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 174

2 سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1416هـ/1996م، 34/1.

يعتمد على الاختيار، ومن يعدّها نوعا من الاضطرار، وهو اضطرار تفرضه بعض القيود العروضية، أو المناسبات اللفظية، ولكن عبد القاهر يناصر الرأي الأول، فينفي طابع العشوائية واللامعنى عن ظاهرة التقديم والتأخير، ويؤكد قيمتها الأسلوبية وبعدها الفني بقوله: "واعلم أن من الخطإ أن يقسّم الأمر في تقديم الشيء وتأخيره قسمين؛ فيجعل مفيدا في بعض الكلام، وغير مفيد في بعض، وأن يعلّل تارة بالعناية، وأخرى بأنه توسعة على الشاعر والكاتب حتى تطّرد لهذا قوافيه، ولذلك سجعه، ذاك لأن من البعيد أن يكون في جملة النظم ما يدل تارة ولا يدل أخرى، فمتى ثبتَ في تقديمِ المفعولِ مثلاً على الفِعل في كثيرٍ من الكلامِ أنه قد اختصَّ بفائدةٍ لا تكونُ تلك الفائدةُ معَ التأخيرِ، فقد وجبَ أن تكونَ تلك قضيةً في كلَ شيءٍ وكلّ حال." [1]

لا يكفي التعويل على الاهتمام في تفسير غرض التقديم، بخلاف ما وقعَ في ظنونِ الناسِ أنه يكفي أن يقالَ إِنه قُدّم للعناية، ولأنَّ ذكرَه أهمُّ، من غير أن يُذْكرَ مِن أين كانت تلك العنايةُ؟ وبمَ كان أهمَّ؟ وقد أورد الجرجاني قول سيبويه في تعليل تقديم المفعول: (كأنَّهم يقدّمون الذي بيانُه

[1] المرجع نفسه، ص 120

أهمُّ لهم وهم بشأنهِ أعْنَى)، فرأى أنه غير كاف في الإحاطة بأغراض التقديم وأسراره، وذلك بحسبِ غرض المتكلّم وما يريد إبلاغه وما يهمّه من أمر الخبر الذي يريد إبلاغه، فـــ"قد تكون أغراض الناس في فعلٍ ما أن يقعَ بإنسانٍ بعينهِ، ولا يُبالونَ من أوقَعه؛ كمثلِ ما يُعلم من حالِهم في حالِ الخارجيّ يَخْرج فَيعيثُ ويُفْسِدُ ويكثُرُ في الأذى أنّهم يريدون قتلَه، ولا يُبالون مَنْ كان القتلُ منه، ولا يَعنيهم منه شيءٌ. فإذا قُتل وأرادَ مريدٌ الإخبارَ بذلك فإنه يُقدّم ذكرَ الخارجيّ فيقول: قَتَلَ الخارجيَّ زيدٌ، ولا يقول: قتلَ زيدٌ الخارجيّ، لأنه يعلم أن ليس للناسِ في أنْ يعلموا أن القاتلَ له زيدٌ جدوى وفائدة فيعنيهم ذكرُه ويهمُّهم ويتصل بمسَّرتهم، ويعلمُ مِن حالِهم أنَّ الذي هم متوقّعون له ومتطلّعون إليه، متى يكونُ وقوعُ القتلِ بالخارجيّ المفسِدِ، وأَنهم قد كُفُوا شرَّه وتخلّصوا منه." [1]

التقديم نوعان: تقديم على نية التأخير، وتقديم لا على نية التأخير، فأما التقديمِ على نيَّةِ التأخير فهو ما أقررْتَه معَ التقديمِ على حُكمهِ الذي كان عليه، وفي جنسهِ الذي كانَ فيه، كخبرِ المبتدأ إذا قَدَّمْتَه على المبتدأ، والمفعولِ إذا قدمتَه على الفاعل، كقولك (منطلقٌ زيدٌ) و(ضربَ عمراً

[1] المرجع نفسه، ص 119

زيـدٌ)، فمعلـومٌ أن (منطلـق) و(عمـراً) لم يَخرجـا بالتقـديم عـمَّا كانـا عليـه مـن كـونِ هذا خبرَ مبتدأ ومرفوعاً بـذلك، وكـونِ ذلـك مفعـولاً ومنصـوباً مـن أجلـه كـما يكـونُ إذا أخَّرتَ.[1]

وأما التقديمِ لا على نيَّةِ التأخيرِ فهو أن تنقلَ الشيءَ عن حُكمٍ إلى حكـمٍ، وتجعـلَ له باباً غيرَ بابهِ، وإعراباً غيرَ إعرابهِ؛ وذلك أن تجيءَ إلى اسمينِ يحتملُ كلُّ واحدٍ مـنهما أن يكـونَ مبتـدأً ويكـون الآخـرُ خـبراً لـه، فتقـدّمُ تـارةً هـذا عـلى ذاك، وأخـرى ذاك عـلى هذا."[2]

ويفرّق في الاستفهام بين الخبر الابتدائي والخـبر غـير الابتـدائي مـن حيـث إن الخـبر الابتدائي لا يكون المخاطَبُ عالما بوقوعه أصلا، أما الخبر غير الابتدائي فيكون المخاطَب على علم به، ولكنّه يسأل عن تفصيل يتعلّق به.

في الخبر الابتدائي يقدّم الفعل، وفي الخـبر غـير الابتـدائي يقـدّم المحـدّث عنه بالفعل، وهذا هو الفرق بـين (أفعلـت؟) و(أأنـت فعلـت؟)، فـإذا قلـت: (أفعلتَ؟) فبـدأتَ بالفعـل كـان الشـكُّ في الفِعـل نفسِـه، وكـان غرضُـك مـن اسـتفهامِك أن تعلـمَ وجـودَه (فهـو ابتـدائي)، وإذا قلـتَ: (أأنـتَ فعلـتَ)؟

[1] المرجع نفسه، ص 118
[2] المرجع نفسه، ص 118

فبدأتَ بالاسمِ، كان الشكُّ في الفاعِل مَن هو، وكان التردُّدُ فيه،[1] (وهو في هذه الحالـة غـير ابتدائي).

وعلى ذلك يصحّ لك أن تقولَ: (ما قلتُ هذا ولا قالَه أحدٌ من الناس)، و(ما ضربـتُ زيداً ولا ضربَه أحدٌ سواي)، ولا يصحّ ذلك في الوجهِ الآخر؛ فلو قلتَ: (ما أنا قلتُ هـذا ولا قالَه أحدٌ من الناس)، و(ما أنا ضربتُ زيداً ولا ضربه أحدٌ سـواي) كـان خُلْفـاً مـن القـول، وكان في التَّناقضِ بمنزلةِ أن تقولَ: (لستُ الضاربَ زيـداً أمـسِ)، فَتُثْبِـتُ أنـه قـد ضُرب ثـم تقولُ من بَعده: (ما ضَربه أحدٌ من الناس)، فتثبتُ أنه قـد ضُرب، ثـم تجـيءُ فتقـولُ مـن بعده: (وما ضربه أحدٌ من الناس).

والثاني منَ الأمرين أنّك تقولُ: (ما ضربتُ إلاّ زيداً)، فيكـونُ كلامـاً مسـتقيماً، ولـو قلتَ: (ما أنا ضربتُ إلاّ زيداً)كان لَغْواً منَ القول، وذلك لأن نقضَ النَّفي بــ(إلاّ) يقتضي أن تكونَ ضربتَ زيداً، وتقديمُك ضميرك وإيلاؤه حرفَ النفي يقتضي نفـيَ أن تكـونَ ضربتَـه، فهما يتدافعان."[2]

[1] المرجع نفسه، ص 121
[2] المرجع نفسه، ص 133

يكون المستفهَم عنه في الخبر غيرِ الابتدائي بحسب قصد الكلام وما يدل عليه من اللفظ، فإذا قلنا في مثل: (أرجلٌ أتاكَ أم امرأة؟) إن السؤالَ عن الجنس لم نُرِدْ بذلك أنه بمنزلةِ أن يقالَ: الرجلُ أم المرأة أتاكَ؟ ولكنَّا نعني أن المعنى على أنك سألتَ عن الآتي، أهو من جنس الرجالِ أم جنسِ النساء؟ فالنكرةُ إذاً على أصلها من كونِها لواحدٍ من الجنس، إلاّ أنَّ القصدَ منك لم يقعْ إلى كونهِ واحداً، وإنَّما وقعَ إلى كونهِ من جنس الرجال، وعكسُ هذا أنك إذا قلتَ: (أرجلٌ أتاك أم رجلان) كان القصدُ منك إلى كونِه واحداً دون كونِه رجلاً، فاعرف ذلك أصلاً؛ وهو أنه قد يكونُ في اللفظ دليلٌ على أمرينِ، ثم يقعُ القصدُ إلى أحدِهما دونَ الآخرِ، فيصيرُ الآخرُ بأن لم يَدْخُلْ في القصدِ كأنَّه لم يدخلْ في دلالةِ اللفظ."[1]

والمعنى في ترتيب عناصر الجملة مع همزة الاستفهام يبقى قائما حين تكون الهمزة للتقرير، "فإذا قلتَ (أأنت فعلتَ ذاك) كان غرضُك أن تقرّرَه بأنه الفاعل، يبيّنُ ذلك قولهُ تعالى حكايةً عن قولِ نمروذ :(**أَأَنْتَ فَعَلْتَ هـذا بآلِهَتِنا يَا إِبْرَاهِيْمُ**)، لا شُبْهَةَ في أنَّهم لم يقولوا ذلك له -عليه السلام- وهم يريدون أن يُقِرَّ لهم بأنَّ كسرَ الأصنام قد كانَ، ولكن أن يُقِرَّ بأنَّه منه كان،

[1] المرجع نفسه، ص 145

وقد أشاروا له إلى الفِعل في قولهم:(أأنتَ فعلتَ هذا)، وقال هو عليه السلام في الجواب :(**بل فعلَهُ كبيرُهم هذا**)، ولو كان التقريرُ بالفعلِ لكان الجوابُ (فعلتُ) أو (لم أَفْعَلْ)."[1]

وهكذا فإن ترتيب الجملة في الاستفهام يناظر ترتيبها في الخبر، ولا يجوز أن يكون لنظم الكلام وترتيب أجزائه في الاستفهام معنى لا يكون له في الخبر، "وذاك أنَّ الاستفهامَ استخبارٌ، والاستخبار هو طلبٌ منَ المخاطب أن يُخبرك، فإذا كان كذلك، كان مُحالاً أن يفترقَ الحالُ بينَ تقديمِ الاسمِ وتأخيرِهِ في الاستفهامِ، فيكون المعنى إذا قلتَ: (أزيدٌ قام) غيرَه إذا قلتَ :(أقامَ زيدٌ)، ثم لا يكونُ هذا الافتراقُ في الخبر، ويكون قولُك: (زيدٌ قام) و(قام زيدٌ) سواء؛ ذاك لأنه يؤدي إلى أن تستعلِمه أمراً لا سبيلَ فيه إلى جوابٍ، وأن تستثبتَه المعنى على وجهٍ ليس عنده عبارة يثبتُه لكَ بها على ذلك الوجه."[2]

يقدّم الاسم على الفعل في ما سبق فيه إنكار من مُنْكرٍ، نحو أن يقولَ الرجلُ: ليس لي علمٌ بالذي تقول، فتقولُ له: أنتَ تعلمُ أنَّ الأمرَ على ما أقولُ، ولكنك تميل إلى خصمي، وكقول الناس: هو يعلم ذاك وإن أنكر،

---

[1] المرجع نفسه، ص 123، 124

[2] المرجع نفسه، ص 142، 143

وهو يَعلمُ الكَذِبَ فيما قال وإنْ حلَف عليه، وكقوله تعالى:(**وَيَقُولُونَ على اللهِ الكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ**)، أمّا ما لا يكون فيه شك ولا إنكار، فلا يقدّم فيه الاسم على الفعل، "فإذا أخبرتَ بالخروج مثلاً عن رجُلٍ من عادته أن يخرجَ في كلَ غداةٍ قلتَ: (قد خرجَ)، ولم تحتجْ إلى أن تقولَ: (هو قد خرجَ)، ذاك لأنه ليسَ بشيءٍ يَشُكُّ فيه السامع فتحتاجُ أن تحققَه، وإلى أن تقدّمَ فيه ذكرَ المحدَّثِ عنه، وكذلك إذا علمَ السامعُ من حالِ رجلٍ أنه على نيَّةِ الركوبِ والمضيّ إلى موضعٍ، ولم يكن شكٌّ وتردُّد أنه يركَبُ أو لا يركَبُ كان خبرك فيه أن تقولَ: (قد ركِبَ)، ولا تقولُ :(هو قد ركبَ)، فإن جئتَ بمثلِ هذا في صلةِ كلامٍ ووضعتَه بعد واو الحال حَسُنَ حينئذٍ؛ وذلك قولُك: (جئتُه وهو قد ركب)، وذاك أنَّ الحكمَ يتغيرُ إذا صارتِ الجملةُ في مثِل هذا الموضع، ويصيرُ الأمرُ بمعرِض الشك، وذاك أنه إنما يقولُ هذا من ظَنَّ أنه يصادفُه في منزلِه، وأن يصلَ إليه من قَبْلِ أنْ يركبَ."[1]

كما يتقدّم ذكر الاسم على الفعل فيما كان خبرا على خلاف العادة، وفي الوعد والمدحِ، نحو أن نقولَ: ألا تعجَبُ من فلان يدّعي العظيمَ وهو يَعْيَى باليسيرِ، ويزعم أنه شجاعٌ وهو يَفْزَع من أدنى شيء.

[1] المرجع نفسه، ص 141

ومِمّا يَحْسُن ذلك فيه ويكْثُر الوَعْدُ والضَّمانُ، كقولِ الرجل: أنا أعطيكَ، أنا أكفيكَ، أنا أقومُ بهذا الأمر، وذلك أنَّ مِنْ شأنِ من تَعِدُه وتضمنُ له أن يعترضَه الشكّ في تمامِ الوعدِ، وفي الوفاءِ به، فهو من أحوجِ شيءٍ إلى التَّأكيد، وكذلك يكْثُرُ في المدحِ، كقولك: أنت تُعطي الجزيلَ، أنت تفري في المَحلِ، أنت تجودُ حينَ لا يجودُ أحد، وكما قال:

ولأَنْتَ تَفْري ما خَلَقْتَ وبعـــ ضُ القَوْمِ يَخْلُقُ ثمّ لا يَفْري

وكقول الآخر :

نَحْنُ في المَشْتاةِ نَدْعُو الجَفَلى ... [1]

حكم الفعل المضارع تقديما وتأخيرا في سياق الاستفهام بالهمزة هو حكم الفعل الماضي؛ بيان ذلك "أنك إذا قلتَ:(أتفعلُ؟)، و(أأنت تَفْعلُ؟) لم يخْلُ من أن تريدَ الحالَ أوالاستقبال، فإنْ أردتَ الحالَ كان المعنى شَبيهاً بما مضى في الماضي، فإذا قلتَ: (أتفعلُ؟) كان المعنى على أنك أردتَ أن تقرّرَه بفعلٍ هو يفعلُه، وكنتَ كمن يُوهِم أنه لا يعلمُ بالحقيقةِ أنَّ الفعلَ كائن، وإذا قلتَ:(أأنتَ تفعلُ؟) كان المعنى على أنك تريدُ أن تقرّرَه بأنه الفاعلُ، وكان أمْرُ الفعل في وجودِه ظاهراً بحيث لا يُحتاج إلى الإقرارِ بأنه

[1] المرجع نفسه، ص 135

كائن، وإن أردتَ بـــــ (أتفعل؟) المستقبلَ كان المعنى إذا بدأتَ بالفعلِ عـلى أنّـك تعمـد بالإنكارِ إلى الفعل نفسه، وتزعمُ أنّه لا يكونُ، أو أنَّه لا يَنْبغي أنْ يكون، فمثال الأول:

أَيَقْتُلُنِي والمشْرَفِيُّ مُضَاجِعي ... ومَسْنُونَةٌ زُرْقٌ كَأَنْيابِ أَغْوَالِ

فهذا تكذيبٌ منه لإنسانٍ تَهدَّدهُ بالقتل، وإنكارُ أن يقدرَ على ذلك ويستطيعَه.

ومثلُه أن يطمعَ طامعٌ في أمرٍ لا يكونُ مثلُه فتجهّله في طمعهِ فتقول: أيـرضى عنـكَ فلانٌ وأنت مقيمٌ على ما يكرهُ؟ أتجدُ عندَه ما تحـبُّ وقـد فعلـتَ وصـنعتَ؟ وعـلى ذلـك قولُه تعالى:(**أنُلْزِمُكُموهَا وأنتُمْ لها كـارِهون**)، ومثـالُ الثّـاني قولُـك للرَّجـل يركـبُ الخَطـر: (أتخرجُ في هذا الوقتِ؟ أتذهبُ في غـيرِ الطَّريـق؟ أتغـرّرُ بنفسِـك؟ وقولُـكَ للرجـل يُضـيعُ الحقَّ: أَتَنْسَى قَديمَ إِحسانِ فُلانٍ؟ أتترك صُحبتَه وتتغيَّر عن حالـك معَـهُ لأنْ تغـيَّرَ الزمـانُ؟ كما قال:

أَأَتْرُك إنْ قَلَّتْ دَراهِمُ خالِدٍ ... زِيارَتَـهُ إِنِّي إذاً لَلَـئيمُ

جُمْلةُ الأمر أنَّـك تَنْحـو بالإنكـارِ نحـو الفعـلِ، فـإن بـدأتَ بالاسـمِ فقلـتَ: (أأنـتَ تَفْعَلُ؟) أو قلتَ: (أهوَ يفعلُ)كنتَ وَجَّهْـتَ الإنكـارَ إلى نفـسِ المـذكورِ، وأبيـتَ أن تكـونَ بموضعِ أنْ يجيءَ منه الفعلُ." [1]

[1] المرجع نفسه، ص 128

تقديم الفعل مع النفي يجعل الخبر ابتدائيا، أما تقديم الاسم فيجعل الخبر غير ابتدائي، "ومما هو مثال بَيّن في أنّ تقديمَ الاسم يقتضي وجودَ الفعل قولُه :

ومَا أنا أَسْقَمْتُ جِسْمي بِهِ ... وَلا أنا أَضْرَمْتُ في القَلْبِ نارا

فالمعنى: أن السُّقمَ ثابتٌ موجودٌ، وليس القصدُ بالنفي إليه، ولكنْ إلى أن يكونَ هو الجالب له، ويكون قد جَرَّه إلى نفسه.

ومثلُه في الوضوحِ قولُه :

وما أنا وحْدي قلتُ ذا الشّعر كلَّهُ

فالشعرُ مقولٌ على القَطْع، والنفّي لأنْ يكونَ هو وحدَه القائلَ له." [1]

يتماثل ترتيب الجملة بين الاستفهام والجواب بحسب غرض المستفهِم، وذلك أنَّ "المعنى في إدخالك حرفَ الاستفهام على الجُملةِ من الكلام هو أنّك تطلبُ أن يَقِفَك في معنى تلك الجملة ومَؤَدَّاها على إثباتٍ أو نَفْي، فإذا قلتَ: (أزيدٌ منطلقٌ؟) فأنتَ تطلب أنْ يقولَ لك:(نَعَم هو منطلقٌ) أو يقولَ : (لا، ما هو منطلقٌ)، وإذا كان ذلك كذلك، كان مُحالاً

[1] المرجع نفسه، ص 132

أن لا تكونَ الجملةُ إذا دخلتْها همزةُ الاستفهام استخباراً عـنِ المعنـى عـلى وجـهٍ لا تكـونُ هي إذا نُزِعَتْ منها الهمزةُ إخباراً به على ذلك الوجه."[1]

يأخذ الإخبار حكم الاستفهام في تقديم الاسم على الفعل أو تأخيره عنه؛ فإذا قلتَ: (رَجلٌ جاءَني) لم يَصلُحْ حتّى تريدَ أَن تُعلمَه أَنَّ الذي جاءك رجلٌ لا امرأة، ويكونَ كلامُك مع مَن قد عَرفَ أنْ قد أتاك آتٍ. فـإن لم تُـرِدْ ذاك، كـان الواجـبُ أن تقـولَ: (جـاءَني رجـلٌ)، فتُقَـدِّمَ الفعـلَ، وكـذلك إنْ قلـتَ: (رجـلٌ جاءَني) لم يستَقِمْ حتى يكونَ السامعُ قد ظَنَّ أنه قد أتـاك أو نزَّلْتَـه مَـنْ ظَـنَّ ذلك.[2]

لتقديم الاسم على الفعل في الخبر المثبت أغـراض ومعـان دقيقـة كإفـادة التنبيـه والتوكيد وزيادة الإثبات، "فإذا عمدتَ إلى الذي أردتَ أن تحدّث عنه بفعلٍ فقدَّمتَ ذكرَه ثُمَّ بَنَيْتَ الفعلَ عليه فقلتَ: (زيدٌ قد فعلَ) و(أنا فَعَلْتُ) و(أنتَ فعلتَ) اقـتضى ذلـك أن يكونَ القصدُ إلى الفاعلِ، إلا أنَّ المعنى في هـذا القصـدِ ينقسـمُ قسـمين: أحـدهُما جـليٌّ لا يشْكلُ، وهو أن يكون الفعلُ فعلاً قد أردتَ أن تنصَّ فيه على واحـدٍ فتجعلُـه لـه، وتـزعمُ أنــه فاعلُــهُ دونَ واحــدٍ آخــر، أو دونَ كــلّ أحــد، ومثــالُ ذلــك أن تقــولَ: (أنــا كتبــتُ

[1] المرجع نفسه، ص 144

[2] المرجع نفسه، ص 144

في معنى فلان)، و(أنا شفعْتُ في بابه) تريدُ أن تدّعيَ الانفرادَ بذلك والاستبدادَ به، وتُزيلَ الاشتباهَ فيه، وتردَّ على من زعمَ أنَّ ذلك كان مـن غـيرِك، أو أنَّ غـيرك قـد كَتَـبَ فيـه كـما كتبت.[1]

إذا تقدّم الاسمُ النكرة على الفعـل في سـياق الاسـتفهام، أفـاد معنـى غـير المعنى إذا تأخّر عنه، فـــ"إذا قلتَ: (أجاءَك رجلٌ؟) فأنت تريـدُ أن تسـألهُ :هـل كانَ مجيءٌ مِنْ أحدٍ من الرِّجالِ إليه، فإن قدَّمتَ الاسم فقلتَ : (أرجلٌ جـاءك؟) فأنتَ تسالُه عن جِنْس مَنْ جاءه، أرجلٌ هو أم امرأة، ويكونُ هذا منْكَ إذا كنتَ علمتَ أنه قد أتاه آتٍ، ولكنَّك لم تعلمْ جنسَ ذلك الآتي، فسبيلُك في ذلك سبيلُك إذا أردتَ أن تعرفَ عَيْنَ الآتي فقلت: (أزيدٌ جاءك أم عمـرٌو؟)، ولا يجـوزُ تقـديمُ الاسم في المسألةِ الأولى؛ لأَن تقديمَ الاسـم يكـون إذا كـان السـؤالُ عـن الفاعـل، والسؤالُ عَنِ الفاعل يكونُ إمّا عن عينهِ أو عن جنسِه ولا ثالثَ، وإذا كان كـذلك كان مُحالاً أن تُقَدِّمَ الاسمَ النكرةَ وأنتَ لا تريدُ السؤالَ عن الجنس، لأَنَّه لا يكونُ لسؤالك حينئذٍ متعلَّـقٌ مـن حَيْـثُ لا يبقـى بعـدَ الجـنس إلاّ العـين، والنكـرةُ لا تَـدلُّ عـلى عـينِ شيءٍ فيسـألُ بهـا عنـه، فـإنْ قلـتَ: (أرجـلٌ طويـلٌ جـاءَكَ أم

[1] المرجع نفسه، ص 135

قصــير؟) كــان الســؤالُ عــن أن الجــائي مــن جــنسِ طِــوالِ الرجــالِ أم قِصــارِهم، فــإن وصفتَ النكرةَ بالجملـة فقلـتَ:(أرجـلٌ كنـتَ عرفتَـه مـن قَبْـلُ أعطـاكَ هـذا أم رجـلٌ لم تعرفه؟) كان السؤالُ عـن المعْطـي أكـان ممّـن عرفَـه قبـلُ أم كـان إنسـاناً لم تتقـدم منـه معرفةٌ."[1]

ومن ظواهر التقديم والتأخير تقديم المفعولات بحسب المعنى المـراد، كـما في قوله تعالى:(**وجعلوا لـلـه شركاءَ الجنَّ**) فـــ"لـيس بخـاف أن لتقـديم الشركـاء حسـناً وروعة ومأخذاً من القلوب أنت لا تجد شيئاً منـه إن أنـت أخّـرت فقلـت: (وجعلـوا الجن شركاء لـلـه) ... والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقـديم فائـدة شريفـة، ومعنى جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير؛ بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصوله أنهم جعلوا الجن شركاء، وعبدوهم مع الـلـه تعالى، وكـان هـذا المعنـى يحصـل مـع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى، ويفيد معه معنـى آخر، وهو أنه ما كـان ينبغـي أن يكـون لـلــه شريـك، لا مـن الجـنّ ولا غـير الجـنّ، وإذا أُخّر فقيل: (جعلوا الجن شركاء لـلـه)، لم يفد ذلـك، ولم يكـن في شيء أكـثر مـن الإخبار عنهم بأنهم عبدوا الجـن مـع الـلــه تعـالى، فأمـا إنكـار أن يعبـد مـع الـلــه

[1] المرجع نفسه، ص 144

غيره وأن يكون له شريك من الجن وغير الجن، فلا يكون في اللفظ مع تأخير الشركاء دليل عليه."[1]

2) الحذف والذكر:

ظاهرة الحذف من بين أهم الظواهر التي تعتري التركيب اللغوي، وإذا كان التقديم والتأخير تغيرا لرتبة الوحدات والعناصر المكونة للتركيب، فإن الحذف هو تغييب لهذه الوحدات، حيث يطوى ذكرها لغايات أسلوبية وجمالية عديدة، مع افتراض وجودها في الأصل كما يبدو من تحليل البلاغيين للظاهرة. وقد تناول سيبويه الحذف، وبيّن السبب الذي ألجأ العرب إليه، وهو إما طلب الخفة على اللسان، وإما اتّساع الكلام والاختصار، واشترط في المحذوف أن يكون معلوما لدى السامع، وأنه سيتوصّل إليه لدلالة الكلام عليه.[2]

وقد تحدّث عبد القاهر عن حذف المفعول، فذكر أن أغراض الناس تختلف في حذف المفعولات، فقد يكون الغرض الاقتصار على إثبات معاني الأفعال من غير تعرّض لذكر المفعولين، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل المتعدّي كغير المتعدي مثلا في أنك لا ترى مفعولا، لا لفظا ولا تقديرا، ومثال ذلك قول الناس: فلان يحلّ ويعقد، ويأمر وينهى، ويضرّ وينفع، وكقولهم: هو يعطي ويجزل، ويُقري ويضيف، المعنى في جميع ذلك

[1] المرجع نفسه، ص 235

2 ينظر: كتاب سيبويه، 211/1.

على إثبات المعنى في نفسه للشيء على الإطلاق وعلى الجملة من غير أن يتعرّض لحديث المفعول، حتى كأنك قلت: صار إليه الحل والعقد، وصار بحيث يكون منه حلّ وعقد وأمر ونهي وضرّ ونفع، وعلى ذلك قوله تعالى:(**قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون**)، المعنى: هل يستوي من له علم ومن لا علم له، من غير أن يقصد النص على معلوم. وكذلك قوله تعالى: (**وأنه هو أضحك وأبكى وأنه هو أمات وأحيا**)، وقوله:(**وأنه هو أغنى وأقنى**)، المعنى: هو الذي منه الإحياء والإماتة، والإغناء والإقناء، وهكذا كل موضع كان القصد فيه أن يثبت المعنى في نفسه فعلا للشيء، وأن يخبر بأنّ من شأنه أن يكون منه، أو لا يكون إلا منه، أو لا يكون منه، فإن الفعل لا يعدّى هناك، لأن تعديته تنقض الغرض وتغيّر المعنى.[1]

وهناك نوع من المفعول يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه، وينقسم إلى جليّ لا صنعة فيه، وخفيّ تدخله الصنعة، فمثال الجليّ قولهم:أصغيت إليه، وهم يريدون: أذني، (بمعنى أصغيت إليه جفني)، وأغضيت عليه، والمعنى: جفني، (بمعنى أغضيت عليه جفني).

وأما الخفيّ الذي تدخله الصنعة فيتفنّن ويتنوّع؛ فنوع منه أن تذكر الفعل وفي نفسك له مفعول مخصوص قد عُلم مكانه، إما لجري ذكر أو

[1] دلائل الإعجاز، ص 195

دليـل حـال، إلا أنـك تنسـيه نفسـك وتخفيـه، وتـوهم أنـك لم تـذكر ذلـك الفعـل إلا لأن تثبـت نفـس معنـاه مـن غـير أن تعدّيـه إلى شيء، أو تعـرض فيـه لمفعـول، ومثالـه قـول البحتري:

شجوُ حسّادِه وغيظُ عداه   أن يَرى مبصِر ويَسمعَ واعٍ

المعنى لا محالة: أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره وأوصافه، ولكنـك تعلم على ذلك أنه كأنه يسرق علم ذلك من نفسه، ويدفع صورته عن وهمه ليحصل له معنى شريف وغرض خاص، وذاك أنه يمدح خليفة وهو المعتـز، ويعـرّض بخليفـة وهو المستعين، فأراد أن يقول إن محاسن المعتز وفضائله يكفي فيهـا أن يقـع عليهـا بصر ويعيَها سمع، حتى يعلم أنه المستحق للخلافة، والفرد الوحيد الذي ليس لأحـد أن ينازعه مرتبتها، فأنت ترى حسّاده وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بـأن ههنا مبصرا يرى وسامعا يعي، حتى ليتمنّون أن لا يكون في الدنيا من له عـين يـبصر بها، وأذن يعي معها،كي يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة، فيجـدوا بـذلك سـبيلا إلى منازعته إياها.

وهناك نوع آخـر، وهـو أن يكـون معـك مفعـول معلـوم مقصـود قصـده قد علم أنه ليس للفعل الذي ذكـرت مفعـول سـواه بـدليل الحـال أو مـا سـبق من الكـلام إلا أنـك تطّرحـه وتتناسـاه، وتدعـه يلـزم ضـمير الـنفس لغـرض غـير

الـذي مضى، وذلـك الغـرض أن تتـوفّر العناية عـلى إثبـات الفعـل للفاعـل، وتخلص له، وتنصرف بجملتها وكما هـي إليـه، ومثالـه قـول عمـرو بـن مَعْـدي كَرِب:

فلو أن قومي أنطقتني رماحهم　　نطقت ولكن الرماح أجرّت

أجرّت: فعل متعدّ، ومعلوم أنه لو عدّاه لما عـدّاه إلا إلى ضـمير المـتكلّم نحـو: (ولكن الرماح أجرّتني)، وأنه لا يتصوّر أن يكون ههنا شيء آخر يتعدّى إليه لاستحالة أن يقول: فلو أن قومي أنطقتني رماحهم، ثم يقول: ولكـن الرمـاح أجـرّت غـيري، إلا أنك تجد المعنى يلزمك أن لا تنطق بهذا المفعول ولا تخرجه إلى لفظك، والسـبب في ذلك أن تعديتك له توهم ما هو خلاف الغرض، وذلك أن الغرض هـو أن تثبـت أنـه كان من الرماح إجرار، وحبس الألسن عن النطق، وأن تصحّح وجود ذلك، ولـو قـال: (أجرّتني) جاز أن يتوهّم أنه لم يُعْن بأن يثبت للرماح إجرارا، بل الذي عنـاه أن يبـيّن أنها أجرّته.[1]

وسـبب هـذا الـوهم المحتمـل أن الفعـل كثـيرا مـا يـذكر والغـرض منـه ذكـر المفعـول، مثالـه أنـك تقـول: أضَربـت زيـدا؟ وأنـت لا تنكـر أن يكـون كـان مـن

[1] المرجع نفسه، ص 153

المخاطب ضرب، وإنما تنكر أن يكون وقع الضرب منه على زيد، وأن يستجيز ذلك أو يستطيعه، فلما كان في تعدية (أجرّت) ما يوهم ذلك، وقف فلم يعدّ البتة، ولم ينطق بالمفعول، لتخلص العناية لإثبات الإجرار للرماح، وتصحيح أنه كان منها، وتسلم بكلّيّتها لذلك، ومثله قول جرير:

أمنيتِ المنى وخلبتِ حتى　　　تركتِ ضمير قلبي مستهاما

الغرض أن يثبت أنه كان منها تمنيةٌ وخلابة، وأن يقول لها: أهكذا تصنعين؟ وهذه حيلتك في فتنة الناس؟

ومن بارع ذلك ونادره ما تجده في هذه الأبيات، روى المرزباني في كتاب الشعر بإسناد قال: لما تشاغل أبو بكر الصديق رضي الله عنه بأهل الردّة استبطأته الأنصار فقال: إما كلّفتموني أخلاق رسول الله، فوالله ما ذاك عندي ولا عند أحد من الناس، ولكني والله ما أوتَى من مودّةٍ لكم، ولا حسنِ رأي فيكم، وكيف لا نحبكم فوالله ما وجدت مَثَلا لنا ولكم إلا ما قال طفيل الغنوي لبني جعفر بن كلاب:

جزى الله عنّا جعفرا حين أزلقتْ　　　بنا نعلُنا في الواطئين فزلّتِ
أبوا أن يَملّونا ولو أنّ أمّنا　　　تلاقي الذي لاقَوه منا لَملّتِ
هُمُ خَلَطونا بالنفوس وألجَؤوا　　　إلى حُجُرات أدفأتْ وأَظَلّتِ

فيها حذف مفعول مقصود قَصَده في أربعة مواضع من قوله: لملّتِ، وألجؤوا وأدفأتْ، وأظلّتِ؛ لأن الأصل: لملّتنا، وألجؤونا إلى حجرات أدفأتنا وأظلتنا، إلا أن الحال على ما ذكرت لك من أنه في حدّ المتناسَى حتى كأنْ لا قصد إلى مفعول، وكأنّ الفعل قد أُبهم أمره، فلم يُقصد به قصدُ شيء يقع عليه."[1]

ومن النماذج التي ساقها عبد القاهر مبيّنا أسرار حذف المفعول فيها قول البحتري وهو يذكر محاماة ممدوحه عليه وصيانته له ودفعه نوائب الزمان عنه:

وكم ذُدتَ عني مِن تحامُل حادث   وسَورة أيّام حزَزْن إلى العَظْمِ

قال: "الأصل لا محالة: (حززن اللحم إلى العظم) إلا أن في مجيئه به محذوفا، وإسقاطه له من النطق، وتركه في الضمير مزيّة عجيبة، وفائدة جليلة؛ وذاك أن من حذق الشاعر أن يوقع المعنى في نفس السامع إيقاعا يمنعه به من أن يتوهّم في بدء الأمر شيئا غير المراد، ثم ينصرف إلى المراد، ومعلوم أنه لو أظهر المفعول فقال: (وسورة أيام حززن اللحم إلى العظم) لجاز أن يقع في وهم السامع أن هذا الحز كان في بعض اللحم دون كلّه،

[1] المرجع نفسه، ص 155

وأنه قَطَع ما يلي الجلد ولم ينته إلى ما يلي العظم، فلما كان كذلك، ترك ذكر اللحم وأسقطه من اللفظ ليُبْرِىء السامع من هذا الوهم، ويجعله بحيث يقع المعنى منه في أنف الفهم، ويتصوّر في نفسه من أول الأمر أن الحزّ مضى في اللحم حتى لم يردّه إلا العظم."[1]

وهكذا فإن حذف المفعول يكون لأغراض شتّى أهمّها إثبات معنى الفعل ذاته، وصرف المتلقّي عن المفعول وربطه بالفعل، وقد يكون الغرض المبالغة في تصوير شدة الحدث، وإيقاع معناه في نفس المتلقّي.

أما حذف المبتدأ فقد تناوله عبد القاهر، فذكر أن مما اعتيد فيه أن يجيء خبراً قد بُني على مبتدأ محذوف قولهم بعد أن يذكرو الرجل: فتى من صفته كذا، وأغرّ من صفته كيت وكيت.

ومن نماذج حذف المبتدأ قول الشاعر:

سأشكر عمراً إن تراخت منيتي   أياديَ لم تمنن وإن هي جلت
فتى غيرُ محجوبِ الغنى عن صديقه   ولا مظهرُ الشكوى إذا النعل زلّتِ

وقول الأُقيشر في ابن عمّ له موسر سأله فمنعه ولطمه:

سريعٌ إلى ابن العم يلطم وجهه   وليس إلى داعي الندى بسريع
حريصٌ على الدنيا مُضِيع لدينه   وليس لما في بيته بمضيع

[1] المرجع نفسه، ص 162

قال عبد القاهر معلّقا: "فتأمل الآن هذه الأبيات كلها ... وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم قلبت النفس فيما تجد، وألطفت النظر فيما تحسّ به، ثم تكلّف أن تردّ ما حذف الشاعر، وأن تخرجه على لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنّك تعلم أن الذي قلت كما قلت، وأن ربّ حذف هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد."[1]

4) التعريف والتنكير:

تحدّث عبد القاهر عن تنكير الخبر وتعريفه فبيّن أننا إذا نكّرنا الخبر جاز أن نأتي بمبتدأ ثان، على أن نشركه بحرف العطف في المعنى الذي أخبرْنا به عن الأول، ومعنى هذا أن عطف المبتدأ الثاني على الخبر لا يمكن إلا إذا كان الخبر ابتدائيا؛ فيجوز أن تقول: (زيد منطلق وعمرو)، تريد: (وعمرو منطلق أيضا) ولا تقول: (زيد المنطلق وعمرو)؛ لأن المعنى مع التعريف (أي في حالة الخبر غير الابتدائي) أنك أردت أن تثبت انطلاقا مخصوصا قد كان من واحد، فإذا أثبته لزيد لم يصحّ إثباته لعمرو.

[1] المرجع نفسه، ص 150

ثـم إن كـان ذلـك الانطـلاق مـن اثنـين، فإنـه ينبغـي أن تجمـع بيـنهما في الخـبر فتقـول: زيـد وعمـرو هـما المنطلقـان، لا أن تفـرّق فتثبتـه أولا لزيـد ثـم تجـيء فتثبتـه لعمرو.

ومن الواضح في تمثيل هذا النحو قولنا: (هو القائل بيت كذا)، كقولـك: جريـر هـو القائل:

وليس لسيفي في العظام بقية

فأنت لو حاولت أن تشرك في هذا الخبر غيره فتقول: جرير هو القائل هـذا البيت وفلان، حاولت محـالا؛ لأنـه قولـه بعينـه، فـلا يتصـوّر أن يشرك جريـرا فيـه غيره.[1]

ولكن هناك حالات خاصة لتعريف الخبر الابتدائي للمبالغة ونحوها، "وذلك قولـك: (زيد هو الجواد وعمرو هو الشجاع) تريـد أنـه الكامـل، إلا أنـك تخـرج الكـلام في صـورة توهم أن الجود والشجاعة لم توجد إلا فيه...

والوجه الثاني أن تقصر جنس المعنـى الـذي تفيـده بـالخبر عـلى المخـبر عنه، لا على معنى المبالغة وترك الاعتداد بوجوده في غير المخبر عنه، بـل عـلى دعـوى أنـه لا يوجـد إلا منـه، ولا يكـون ذلـك إلا إذا قيّـدتَ المعنـى بشيء

[1] المرجع نفسه، ص 167

يخصّصه ويجعله في حكم نوع برأسه، وذلك كنحو أن يقيّد بالحال والوقت، كقولك: (هو الوفيّ حين لا تظنّ نفس بنفس خيرا)، وهكذا إذا كان الخبر بمعنى يتعدّى ثم اشترطت له مفعولا مخصوصا، كقول الأعشى:

هو الواهبُ المئة المصطفاة إمّا مخاضا وإمّا عشارا

والوجه الثالث أن لا تقصد قصر المعنى في جنسه على المذكور، لا كما كان في (زيد هو الشجاع) تريد أن لا تعتدّ بشجاعة غيره، ولا كما ترى في قوله: (هو الواهب المئة المصطفاة) لكن على وجه ثالث، وهو الذي عليه قول الخنساء:

إذا قبُح البكاء على قتيل رأيت بكاءَك الحَسَنَ الجميلا

لم تُرد أنّ ما عدا البكاء عليه فليس بحسن ولا جميل، ولم تقيّد الحسن بشيء فيتصوّر أن يقصر على البكاء كما قصر الأعشى هبة المئة على الممدوح، ولكنّها أرادت أن تقرنه في جنس ما حُسنُه الحُسنُ الظاهرُ الذي لا ينكره أحد، ولا يشكّ فيه شاكّ."[1]

وهناك حالاتٌ يدلّ فيها التنكير على بعض المعاني الدقيقة والدلالات اللطيفة، كما في قوله تعالى:"(**ولتجدنّهم أحرص الناس على**

[1] المرجع نفسه، ص 177

حياة)، فإن لهذا التنكير حُسناً وروعة ولطف موقع، لا يوجد مع التعريف، والسبب في ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة، لا الحياة من أصلها، وذلك لا يحرص عليه إلا الحيّ، فأما العادم للحياة فلا يصحّ منه الحرص على الحياة ولا على غيرها، وإذا كان كذلك صار كأنه قيل: ولتجدنّهم أحرص الناس، ولو عاشوا ما عاشوا على أن يزدادوا إلى حياتهم في ماضي الوقت وراهنه حياة في الذي يستقبل، فكما أنك لا تقول ههنا: أن يزدادوا إلى حياتهم الحياة بالتعريف، وإنما تقول (حياة) إذ كان التعريف يصلح حيث تراد الحياة على الإطلاق كقولنا: كل أحد يحبّ الحياة ويكره الموت، كذلك الحكم في الآية، فالمعنى الذي يوصف الإنسان بالحرص عليه -إذا كان موجوداً حال وصفك له بالحرص عليه- لم يتصوّر أن تجعله حريصاً عليه من أصله، كيف ولا يحرص على الراهن ولا الماضي، وإنّما يكون الحرص على ما لم يوجد بعد.[1]

ويمكن أن نلمس في التنكير معنى آخر لطيفا هو أن هؤلاء الحريصين لا يحرصون على الحياة التامّة التي يؤدّون حقّها، وإنّما هم حريصون على أي حياة ولو كانت حياة بؤس وشقاء وضنك. يقول سيد قطب في بيان

[1] المرجع نفسه، ص 236

معنى الضعة الذي يستشف من تنكير الحياة:"... أيّة حياة، لا يهمّ أن تكون حياة كريمة، ولا حياة مميّزة على الإطلاق! حياة فقط! حياة بهذا التنكير والتحقير! حياة ديدان أو حشرات! حياة والسلام! ... ذلك أنّهم لا يرجون لقاء الله، ولا يحسّون أن لهم حياة غير هذه الحياة، وما أقصر الحياة الدنيا وما أضيقها حين تحسّ النفس الإنسانية أنّها لا تتّصل بحياة سواها، ولا تطمع في غير أنفاس وساعات على الأرض معدودة."[1]

أما تنكير لفظ (حياة) في قوله تعالى: (**ولكم في القصاص حياة**)، فسببه أنه لما كان الإنسان إذا علم أنه إذا قتل ارتدع بذلك عن القتل، فسَلِم صاحبه صارت حياة هذا المهموم بقتله في مستأنف الوقت مستفادة بالقصاص، وصار كأنه قد حيِيَ في باقي عمره به، أي بالقصاص، وبذلك امتنع التعريف من حيث كان التعريف يقتضي أن تكون الحياة قد كانت بالقصاص من أصلها، وأن يكون القصاص قد كان سبباً في كونها في كافة الأوقات، وذلك خلاف المعنى، وغير ما هو المقصود[2]

ويمكن أن نستشف من تنكير لفظ الحياة هنا معنى آخر لطيفا، وهو أن هذه الحياة التي تتحقّق بالقصاص حياة ذات شأن عظيم في جلب الأمن

---

[1] سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، 1/ 64

[2] دلائل الإعجاز، ص 237

للناس وتحقّق ما به تطمئنّ نفوسهم وتحفظ أموالهم وأعراضهم وأنفسهم، وبذلك قد يكون في هذا التنكير معنى من معاني التنويه والتعظيم.

ولقد أشاد عبد القاهر بالتنكير وسائر ظواهر النظم وفق معاني النحو وقوانينه، ونوّه بأثرها في جمال التركيب وحسن الأسلوب ورشاقة المعنى، فهذه التقنيات النظمية هي علّة ما يجده المتلقّي من أريحية واستحسان، وإعجاب وتأثر.

5) الفصل والوصل:

- الفصل هو ترك العطف بين الجملتين، والوصل هو عطف الجملة على الجملة بأحد حروف العطف، لا سيّما الواو، ولقد تناول عبد القاهر موضوع الفصل والوصل، وبيّن اتفاق أهل البلاغة على تعظيم شأنه، وكونه من أدقّ فنون البلاغة وألطف مسائلها، يقول الجرجاني: "العلم بما ينبغي أن يُصْنَعَ في الجملِ من عطفِ بعضها على بعضٍ أو تركِ العطفِ فيها والمجيء بها منثورةً تُسْتَأْنَفُ واحدةٌ منها بعد أخرى من أسرارِ البلاغة، ومما لا يتأتّى لتمامِ الصَّوابِ فيه إلاَّ الأعرابُ الخُلَّص، وإلا قَوْمٌ طُبِعُوا على البلاغة، وأُوتُوا فنّاً مِنَ المعرفة في ذوقِ الكلامِ هم بها أفرادٌ، وقد بلغَ من قوّة الأمر في ذلك أنَّهم جعلوهُ حَدّاً للبلاغة؛ فقد جاء عَنْ بعضهم أنه سُئِل

عنها فقال: مَعْرِفَةُ الفَصلِ منَ الوصلِ، ذاك لغموضِه ودقِة مَسْلكِه، وأَنَّـه لا يَكْمُـلُ لإحـرازِ الفضيلة فيه أحدٌ إلاَّ كَمَلَ لسائِر معاني البلاغة.[1]

إن الجملَ المعطوفَ بعضُها على بعضٍ على ضربين: أحـدُهما أن يكـونَ للمعطـوفِ عليها موضعٌ من الإعراب، وإذا كانت كذلك كان حكمها حكم المفرد؛ إذ لا يكـون للجملـة موضع من الإعراب حتى تكونَ واقعةً موقعَ المفرد. وإذا كانت الجملةُ الأولى واقعةً موقـعَ المفْرَدِ، كان عطفُ الثانية عليها جارياً مَجْرى عطفِ المفردِ، وكـان وجـه الحاجـة إلى الـواو ظاهراً، والإشراكُ بها في الحُكْمِ موجوداً؛ فإذا قلتَ: مررتُ برجلٍ خُلُقهُ حَسَنٌ وخَلْقه قبـيحٌ، كنتَ قد أشركتَ الجملَةَ الثانيةَ في حُكمِ الأُولى، وذلك الحكـمُ كونُهـا في موضـع جـرٍّ بأَنَّهـا صفةٌ للنكرة.[2]

ولكنّ الذي يشكلُ أمُره هو الضربُ الثاني؛ وذلك أن تَعطِـفَ عـلى الجملـةِ العاريـةِ الموضعِ من الإعرابِ جملةً أخرى، كقولك: زيدٌ قائمٌ وعمرٌو قاعدٌ، والعِلْـمُ حسـنٌ والجهـلُ قبيحٌ، فلا سبيلَ إلى أن ندَّعيَ أن الواو أشركتِ الثانيةَ في إعرابٍ قد وجَبَ للأُولى بوجهٍ مـنَ الوجوه.[3]

---

[1] المرجع نفسه، ص 193

[2] المرجع نفسه، ص 192

[3] المرجع نفسه، ص 194

أمّا من جهة حروف العطف فالإشكال في عطف الجمل إنّما يعرض مع الواو دون غيرها من حروف العطف، "لأَن تلكَ تفيدُ مع الإشراكِ معانَي مثلَ أنَّ الفاءَ توجِبُ الترتيبَ مِنْ غَير تراخٍ، و(ثُمَّ) توجِبُه مَع تراخٍ، و(أَوْ) تردِّدُ الفعلَ بينَ شيئين وتجعلُهُ لأحِدهما لا بِعَيْنِه. فإذا عطفتَ بواحدٍ منها الجملةَ على الجملة ظهرتِ الفائدةُ، فإذا قلتَ: (أعطاني فشكرتُ) ظهرَ بالفاءِ أنَّ الشكرَ كان مُعْقَباً على العطاءِ ومسبَّباً عنه. وإذا قلتَ: (خرجتُ ثم خرجَ زيدٌ) أفادتْ (ثم) أن خروجَه كان بَعْدَ خروجِك، وأن مُهْلَةً وقعتْ بينهما، وإذا قلتَ: يعطيكَ أو يكسوكَ، دلَّتْ (أو) على أنه يفعلُ واحداً منهما لا بِعَيْنِه.

أما الواو فليس لها معنًى سوى الإشراكِ في الحكمِ الذي يَقْتَضيهِ الإعرابُ الذي أتبعتَ فيه الثانيَ الأولَ؛ فإذا قلتَ: جاءني زيدٌ وعمروٌ، لم تُفِدْ بالواو شيئاً أكثرَ من إشراكِ عمروٍ في المجيء الذي أثبتَّه لزيدٍ، والجمْعِ بينه وبينَه. ولا يُتَصوَّرُ إشراكٌ بينَ شيئين حتَّى يكونَ هناك معنًى يقعُ ذلك الإشراكُ فيه. وإذا كانَ ذلك كذلكَ ولم يكن مَعَنا في قولنا: زيدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ معنًى تزعمُ أن الواو أشركتْ بَينَ هاتين الجُملَتين فيه ثَبتَ إشكالُ المسألة."[1]

وهكذا فإن العطف بالواو يقتضي اشتراك المتعاطفين في الحكم بوجه من الوجوه يُسوّغ الجمع بينهما؛ "وذلك أَنّا لا نقولُ: زيدٌ قائمٌ وعمروٌ قاعدٌ،

---

[1] المرجع نفسه، 194

حتى يكونَ عمرٌو بسبب من زيدٍ، وحتى يكونا كالنَّظيرينِ والشريكَيْنِ، وبحيث إذا عرفَ السامُع حالَ الأوَّل عناه أن يعرفَ حالَ الثّاني. يدلُّك على ذلكَ أنَّكَ إنْ جئتَ فعطفتَ على الأَوَّل شيئاً ليس منه بسببٍ، ولا هُو مما يُذْكَرُ بذكرِه ويتَّصِلُ حديثُه بحديثِه لم يستقْم، فلو قلتَ: خرجتُ اليومَ من داري، ثم قلتَ: وأحسنَ الذي يقولُ بيتَ كذا، قلتَ ما يُضْحَكُ منه، ومن ههُنا عابوا أبا تمامٍ في قوله:

لا والذي هُو عالِمٌ أنَّ النَّوَى ... صَبِرٌ وأنَّ أبا الحُسَيْنِ كريمٌ

وذلك لأنه لا مناسبةَ بينَ كَرَمِ أبي الحسين ومرارةِ النَّوى، ولا تعلُّقَ لأَحِدهما بالآخرِ.[1]

ومن أوجه التعلّق بين الجملتين أنْ يكونَ الخبرُ عن الثاني مما يَجْرِي مَجْرى الشبيهِ والنظيرِ أوالنَّقيضِ للخبر عن الأولِ، "فلو قلتَ : زيدٌ طويلُ القامة وعمرٌو شاعرٌ، كان خُلْفا، لأنه لا مُشاكلَةَ ولا تعلُّق بينَ طولِ القامةِ وبين الشِّعرِ، وإنما الواجبُ أن يقالَ: زيدٌ كاتبٌ وعمرٌو شاعرٌ، وزيدٌ طويلُ القامة وعمرٌو قصيرٌ.[2]

[1] المرجع نفسه، ص 195

[2] المرجع نفسه، ص 195

تحدّث عبد القاهر عن الفصل بين الجمل (عدم استعمال الواو)، فذكر أن الجملة قد تتّصلُ من ذاتِ نفسها بالتي قَبلها، وتَستغني بربطِ معناها لها عن حَرْفِ عطفٍ يربُطها إذا كانت اللاحقة مؤكِّدةً للتي قبلها ومبينِّةً لها، كقوله تعالى: (**ألم ذلِكَ الكِتابُ لا رَيْبَ فيه**)، فقولُه:(**لا رَيْبَ فيهِ**) بيانٌ وتوكيدٌ وتحقيقٌ لقولِه: (**ذلك الكتابُ**)، وزيادةُ تَثْبيتٍ له بمنزِلة أنْ تقولَ: هو ذلك الكتابُ، هو ذلك الكتابُ، فتعيدُه مرةً ثانيةً لتُثْبِتَه، وليس تَثْبيتُ الخبرِ غيرَ الخبرِ ولا شَيءَ يتميّزُ به عنه فيحتاجُ إلى ضامٍّ يَضُمُّه إليه وعاطفٍ يعطِفُه عليه، ومثلُ ذلك قولُه تعالى:(**إنَّ الذينَ كَفَروا سَواءٌ عَلَيْهِم أأنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لا يُؤْمِنُونَ خَتَم الله على قلوبِهم وعلى سَمْعِهمْ وعلى أبْصارِهم غِشاوَةٌ وَلَهُمْ عَذابٌ عظيمٌ**)، فقولُه تعالى: (**لا يُؤْمِنُونَ**) تأكيدٌ لقولِه: (**سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُم**) وقولُه : (**خَتَمَ الله عَلَى قُلوبِهِمْ وعَلى سَمْعِهِمْ**) تأكيدٌ ثان أبلغُ من الأول، لأنَّ مَن كان حالُه إذا أُنْذِرَ مثلَ حالِه إذا لم يُنذَرْ كانَ في غاية الجَهْل، وكان مطبوعاً على قَلْبِه لا محالةَ.[1]

[1] المرجع نفسه، ص 197

والسبب الثاني المسوّغ للفصل هو أن تكون الثانية جوابا لسؤال يقدّر بعد الجملة الأولى، ومن ذلك قول الشاعر:

زَعَمَ العَواذِلُ أَنَّنِي فِي غَمْرَةٍ ... صَدَقُوا ولكِنْ غَمْرَتِي لا تَنْجَلِي

"لمــّا حَكَى عن العواذِلِ أنَّهم قالوا:(هُو في غَمْرَةٍ)، وكان ذلك مما يحرِّك السامعَ لأنَّ يسأله فيقولَ: فما قولُكَ في ذلكَ؟ وما جوابُك عَنْه؟ أَخْرَجَ الكلامَ مخْرَجَهُ إذا كان ذلك قَدْ قِيل له، وصارَ كأنَّه قال: أقول: صَدَقُوا، أنا كما قالوا، ولكنْ لا مَطْمَعَ لهم في فلاحِي، ولو قالَ : زعمَ العواذلُ أنني في غَمْرةٍ وصَدَقُوا لكانَ يكونُ لم يصحّ في نَفْسِهِ أَنَّه مسؤولٌ، وأن كلامَه كلامُ مجيبٍ:

ومثْلُه قولُ الآخَرِ في الحماسة:

زعَمَ العَواذِل أنَّ ناقَةَ جُنْدَبٍ   بجَنوبِ خَبْتٍ عُرّيَتْ وأُجِمَّتِ

كَذَبَ العَواذِلُ لو رأَيْنَ مُنَاخَنا   بالقَادِسيَّةِ قُلْنَ لَجَّ وذلَّتِ

وقد زادَ هذا أمرَ القطعِ والاستئنافِ وتقديرَ الجواب تأكيداً بأنْ وضَعَ الظاهِرَ موضعَ المضْمر فقال: كذَبَ العواذلُ، ولم يَقُلْ: (كَذَبْنَ)، وذلك أنَّه لمـّا أعادَ ذِكْرَ العواذلِ ظاهراً كان ذلك أَبْيَنَ وأقوىَ، لكونِه كلاماً مستأنفاً مِنْ حَيْثُ وَضَعَه وضْعاً لا يحتاجُ فيه إلى ما قَبْلَه، وأتى فيه مأتَى ما لَيْس قبلَه كلامٌ.[1]

---

[1] المرجع نفسه، ص 202

ويلخّص عبد القاهر حالات الفصل والوصل بين الجمل بقولـه:"الجمـل عـلى ثلاثـةِ أضربٍ:

جملةٌ حالُها مع التي قبلَها حالُ الصـفةِ مـعَ الموصـوفِ، والتأكيـدِ مـع المؤكَّـدِ، فـلا يكونُ فيها العطفُ البتَّةَ لشَبهِ العطف فيها -لو عُطِفَتْ- بعطفِ الشيءِ على نفسه.

وجملةٌ حالها مع التي قبلها حالُ الاسمِ يكونُ غيرَ الـذي قبلَـه، إلا أنـه يشـارِكُه في حكمٍ، ويدخلُ معه في معنى، مثل أن يكون كِلا الاسمينِ فـاعلاً أو مفعـولاً أو مضـافاً إليـه، فيكون حقُّها العطف.

وجملـةٌ ليســت في شيء مِــنَ الحــالين، بــل ســبيلُها مــع التــي قبلهــا ســبيلُ الاسم مع الاسم لا يكونُ منه في شيءٍ، فلا يكونُ إياهُ، ولا مشاركاً له في معنًى، بل هو شيءٌ إن ذُكر لم يُذْكَر إلا بأمرٍ ينفردُ به، ويكونُ ذِكْرُ الذي قَبْلَه وتَرك الذِّكْر سواءٌ في حالِـه لعـدم التعلقِ بينه وبينَه رأسا، وحقُّ هذا تركُ العطفِ البتَّةَ، فتركُ العطفِ يكونُ إمَّا للاتصـالِ إلى الغاية، أو الانفصال إلى الغايةِ، والعطفُ لما هو واسِطَةٌ بـينَ الأمـرين، وكـانَ لـه حـالٌ بـينَ حالين."[1]

---

[1] المرجع نفسه، ص 206

6) استعمال (إنّ):

أشار عبد القاهر إلى استعمال (إن) بحسب حال المخاطب وموقفه من الخبر، "فإذا كان الخبرُ بأمرٍ ليس للمخاطب ظنٌّ في خِلافهِ البتَّةَ، ولا يكونُ قد عَقَد في نفسِهِ أن الذي تزعمُ أنَّه كائنٌ غيرُ كائنٍ، وأنَّ الذي تزعمُ أنه لم يكنْ كائِنٌ، فأنتَ لا تحتاجُ هناك إلى (إنّ)، وإنما تحتاجُ إليها إذا كاَن له ظنٌّ في الخلافِ، وعَقْدُ قلبٍ على نفيِ ما تُثْبِتُ أو إثباتِ ما تَنْفي، ولذلك تراها تزدادُ حسناً إذا كان الخبرُ بأمرٍ يَبْعُدُ مثلُه في الظنِّ، وبشيءٍ قد جرتْ عادةُ الناس بخلافهِ، كقول أبي نُوَاس:

إنَّ غِنى نَفْسِكَ في اليَاسِ ...

فقد ترى حسنَ موقعها وكيف قبولُ النفسِ لها، وليسَ ذلك إلاّ لأنَّ الغالبَ على الناس أنهم لا يَحمِلون أنفسَهم على اليأس، ولا يَدَعونَ الرجاءَ والطَّمعَ، ولا يعترفُ كلُّ أحد ولا يَسلِّم أنَّ الغنى في اليأس، فلما كان كذلك، كان الموضعُ موضعَ الحاجة إلى التأكيدِ، فلذلك كان من حُسنِها ما ترى."[1]

وقد أورد الجرجاني حادثة تدل على غموض استعمال (إن) وسائر حروف التوكيد، قال: "رُوي عن ابن الأَنباري أنه قال: رَكِبَ الكِنْديّ

---

[1] دلائل الإعجاز، ص 260

المتفلسِفُ إلى أبي العباس وقال له: إني لأَجِدُ في كلامِ العـرب حَشْـواً: فقـال لـه أبـو العباس: في أيِّ موضعِ وجدتَ ذلك فقال: أَجِدُ العربَ يقولون: عبدُ اللـه قائمٌ، ثـم يقولون: إنَّ عبد اللـه قائمٌ، ثم يقولونَ: إن عبـد اللــه لقـائمٌ، فالألفـاظ متكـرِّرةٌ والمعنى واحدٌ، فقال أبوالعباس: بل المعاني مختلِفةٌ لاختلافِ الألفاظِ؛ فقولُهم: عبـدُ اللـه قائمٌ، إخبارٌ عن قيامه، وقولُهم: إنَّ عبد اللـه قائمٌ، جوابٌ عن سؤالِ سـائلٍ، وقولُهم: إنَّ عبدَ اللـه لقائمٌ، جوابٌ عن إنكارِ منكرٍ قيامَه، فقـد تكـرَّرتِ الألفـاظُ لتكرُّرِ المعاني."[1]

وقد ذكر عبد القاهر أن استعمال (إن) إذا كانـت جوابـا للقسـم لـه أصـل في استعمال البلغاء وفي القرآن الكريم، قال:"فإنَّا رأيناهم قد ألزَموها الجملةَ من المبتـدأ والخبر إذا كانت جواباً للقَسمِ نحو: واللـه إنَّ زيداً منطلقٌ، وامتنعوا من أن يقولـوا: واللـه زيدٌ منطلِقٌ، ثم إنّا إذا اسْتَقرينا الكَلامَ وجدنا الأَمْرَ بيِّنًا في الكثير من مواقِعهـا أنه يقصدُ بها إلى الجوابِ كقولهِ تعالى: (**وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي القَرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عليْكُمْ مِنْهُ ذِكْراً إنَّا مَكَّنَا لَهُ فِي الأَرْضِ**) وكقولِه عزَّ وجلَّ في أَوَّلِ السورة : (**نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبأَهُمْ بالحَقِّ إنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِم**) وكقوله تعالى: (**فـإنْ عَصَـوْكَ فَقُـلْ إنِّي بَـرِيءٌ**

[1] المرجع نفسه، ص 254

مِمَّا تَعْمَلُونَ) وقولِه تعالى: (**قُلْ إِنِّي نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الذينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللّه**) وقولِهِ: (**وَقلْ إنِّي أَنا النَّذيرُ المُبِينُ**) وأشباهِ ذلك ممّا يُعلمُ به أنه كلامٌ أُمِرَ النبيُّ بأن يجيبُ به الكفارَ في بعضِ ما جادلوا وناظَروا فيه."[1]

ولكن عبد القاهر نبّه على أن استعمال (إن) لا يمكن أن يكون في كل جواب "لأنه يؤدِّي أنْ لا يستقيمَ لنا إذا قال الرجلُ: كيفَ زيد؟ أن تقولَ: صالحٌ، وإذا قال: أينَ هو؟ أن تقول: في الدار، وأن لا يصحّ حتّى تقولَ: إنه صالح، وإنه في الدار، وذلك ما لا يقولُه أحدٌ."[2]

ولكن قد يصحّ الجمع بينها وبين اللام في خطاب المنكِر، نحو: إنَّ عبدَ الله لقائم، لأنَّه "إذا كان الكلامُ مع المنكِرِ كانت الحَاجَةُ إلى التأكيدِ أشدَّ، وذلك أنك أحوَجُ ما تكونُ إلى الزيادة في تثبيت خَبرِكِ إذا كانَ هناك من يَدفعُه وينكرُ صحَّتَه."[3]

7) تطبيق عام:

من النماذج التي حللها عبد القاهر الجرجاني ليستدلّ بها على أثر استثمار قوانين النحو وإمكاناته في حسن النظم وبلاغة الأسلوب ورونق الكلام نسوق نموذجين اثنين:

---

1 المرجع نفسه، ص 260
2 المرجع نفسه، ص 261
3 المرجع نفسه، ص 261

النموذج الأول هو قول إبراهيم بن العباس:

فلــو إذ نبــا دهــر وأُنكــر صــاحب   وسُــــلِّط أعــــداء وغــــاب نصــــير
تكــون عــن الأهــواز داري بنجــوة   ولكــــنْ مقــــادير جــــرت وأمــــور
وإني لأرجــو بعــد هــذا محمــدا   لأفضــل مــا يُرجــى أخ ووزيــر

قال عبد القاهر في تحليل الأبيات والتنويه بجمال نظمها وتعليلـه:"فإنـك تـرى مـا ترى من الرونق والطلاوة، ومن الحسن والحلاوة، ثم تتفقّد السـبب في ذلـك، فتجـده إنّمـا كان من أجل تقديمه الظرف الذي هو (إذ نبا) على عامله الذي هو (تكـون)، وأن لم يقـل: (فلو تكون عن الأهواز داري بنجوة إذ نبا دهر)، ثم أن قال: (تكون) ولم يقل: (كـان)، ثـم أن نكّر الدهر ولم يقل: (فلو إذ نبا الدهر)، ثم أن ساق هذا التنكير في جميع ما أتى به من بعد، ثم أن قال: (وأُنكر صاحب) ولم يقل: (وأنكرت صاحبا). لا ترى في البيتين الأوّلين شيئا غير الذي عددته لك تجعله حُسنا في الـنظم، وكلّـه مـن معـاني النحـو كـما تـرى، وهكـذا السبيل أبدا في كل حسن ومزيّة رأيتهما قد نسـبا إلى الـنظم، وفضـل وشرف أحيـل فـيهما عليه."[1]

والنموذج الآخر هو أبيات البحتري :

بلونــا ضرائــب مــن قــد نــرى   فــما إن رأينــا لفــتح ضريبــا
هــو المــرء أبــدت لــه الحادثــا   تُ عزمــا وشــيكا ورأيــا صــليبا

[1] المرجع نفسه، ص 105

تنقّــــــل في خُلُقَـــــــي ســــــؤدد   ســـماحا مُرجًّـــــى وبأســـا مَهيبـــا
فكالســـــيف إن جئتـــــه صـــــارخا   وكــــالبحر إن جئتـــــه مســــتثيبا

قال عبد القاهر مبيّنا رجوع حسنها إلى ما تضمّنته مـن طرائـق الـنظم وظـواهره: "فإذا رأيتها قد راقتك وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازا في نفسك فعد فانظر في السـبب، واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قـدّم وأخّـر، وعـرّف ونكّـر، وحـذف وأضمر، وأعاد وكرّر، وتوخّى على الجملة وجهـا مـن الوجـوه التـي يقتضـيها علـم النحـو، فأصاب في ذلك كلّه، ثم لطف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضـيلة؛ أفـلا تـرى أن أوّل شيء يروقك منها قوله: (هو المرء أبدت له الحادثات)، ثم قوله: (تنقّل في خلقَـي سـؤدد)، بتنكير السؤدد وإضافة الخلقين إليه، ثـم قولـه: (فكالسـيف)، وعطفـه بالفـاء مـع حذفـه المبتدأ، لأن المعنى لا محالة (فهو كالسيف)، ثم تكريره الكاف في قوله: (وكالبحر)، ثـم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا جوابه فيه، ثم أن أخرج من كل واحد من الشرطـين حالا على مثال ما أخرج من الآخر، وذلك قوله: (صارخا) هناك و(مسـتثيبا) ههنـا، لا تـرى حسنا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددت أو ما هو في حكم ما عددت."[1]

[1] المرجع نفسه، ص 104

خاتمة

يحسن بنا في ختام هذه المباحث المتعلقة بنظرية النظم أن نسرد طائفة من القوانين الضابطة للنظرية، وهذه القوانين تلخيص مناسب لمبادئها وأحكامها :

1. الإعجاز هو أعلى مراتب البلاغة والفصاحة، ومرجعه إلى النظم.
2. النظم هو وضع الكلام الوضع الذي يقتضيه علم النحو وقوانينه وأحكامه، ولا يمكن أن يخرج عن ذلك.
3. كلّ تغيّر في المبنى يؤدّي إلى تغيّر في المعنى، ولا تستوي العبارتان المختلفتان أدنى اختلاف.
4. النظم هو اختيار أنسب مقال لكلّ حال وسياق، عملا بمبدأ (لكل مقام مقال).
5. فصاحة الكلمة ينظر فيها إلى سياقها وما يجاورها من الكلمات.
6. ترتيب المعاني سابق على ترتيب الألفاظ. وترتيب الألفاظ في الذكر يتبع ترتيب معانيها في الذهن.
7. مقاصد المتكلّم وحال السامع مما يتحكّم في النظم.
8. الجناس والطباق وسائر المحسّنات اللفظية تابعة للنظم ولا تستقلّ بجمالها عنه، وينبغي أن يستدعيها المعنى ولا تفرض فرضا متعسّفا.

9. العبرة في النظم ليست بالألفاظ بل بالمعاني.
10. الكلمات إنما جعلت ليؤلف فيما بينها ويعلّق بعضها ببعض، ولم تجعل لتبقى معزولة لأنها لا تؤدّي الغرض منها آنئذ.
11. ليست العبرة في النظم بالمعنى العامّ أو أصل المعنى، لكن العبرة بالمعنى الخاص أو المعنى المصوّر الذي يختص به من أبدعه وجاء به، فيكون أحقّ به.
12. لم توضع الأسماء لتعرّفنا بحقيقة المسمّيات في ذاتها ولكن وضعت لتكون علامات عليها تميّزها فيسهل الإخبار بها أو عنها.
13. الاستعارة وسائر أنواع المجاز ليست بمعزل عن النظم بل هي داخلة فيه بحيث يستوعبها ولا تستوعبه.
14. نظم الكلام شبيه بالتصوير والنسج وصوغ الحُليّ، من حيث إن العبرة فيه بإتقان التفاصيل وحسن المواءمة بين الأجزاء .
15. النظم الفني نظم يجمع بين الابتكار والتجديد، والدقة والتناسب، والقوة والإقناع، والعذوبة والرشاقة، والتلميح والإيحاء، إنه باختصار مزج موفّق بين الإقناع والإمتاع.

قائمة المصادر والمراجع

(بترتيب ورودها في الكتاب أوّل مرة)

1. حمد بن محمد الخطابي، بيان إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط4، القاهرة (د ت)
2. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، 1408هـ/1988م
3. أبو يعقوب السكّاكي، مفتاح العلوم. تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1403هـ/1983م
4. حسن طبل وآخرون، بلاغة النظم القرآني، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، 1429هـ 2008م
5. حاتم الضامن، نظرية النظم تاريخ وتطور، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، 1976م
6. أحمد مطلوب، معجم المصطلحات البلاغيّة وتطورها، مكتبة لبنان ناشرون، ط2، بيروت (د ت)
7. أحمد أبو زيد ، مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن، دار الأمان، الرباط
8. شوقي ضيف، البلاغة تطور وتاريخ، دار المعارف، ط6، القاهرة، 1983م
9. علي بن عيسى الرماني، النكت في إعجاز القرآن، ضمن ثلاث رسائل في

إعجاز القرآن، تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، ط4، القاهرة، (د ت).

10. درويش الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1960م

11. عبد العزيز حمودة، المرايا المقعّرة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، الكويت، 1422هـ/2001م

12. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، (دت).

13. عيسى علي العاكوب، التفكير النّقدي عند العرب، دار الفكر، دمشق 1423هـ/2002م

14. محمد أبو موسى، مراجعات في أصول الدرس البلاغي، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1426هـ 2005م

15. محمد العمري، البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، 1999م

16. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمد رضوان مهنا، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د ت)

17. محمد أبو موسى، مدخل إلى كتابي عبد القاهر الجرجاني، مكتبة وهبة، ط1، القاهرة، 1418هـ، 1998م

18. محمد علي سلطاني، معالم في تاريخ البلاغة العربية، دار العصماء، دمشق، ط1، 1436هـ، 2015م

19. الطيب بن رجب، المجاز العقلي وصلته بالتخييل والنظم ، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م

20. مازن المبارك، الموجز في تاريخ البلاغة، دار الفكر، دمشق، 1401هـ 1981م

21. محمد عباس، الأبعاد الإبداعية في منهج عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، 1999م

22. عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت، 1970م

23. نور الدين محمد دنياجي، التفكير اللغوي عند عبد القاهر الجرجاني، منشورات مجموعة البحث في علوم اللسان العربي، ط1، الدار البيضاء، 1997م

24. الأخضر جمعي، اللفظ والمعنى، اتحاد الكتاب العرب، دمشق

25. توفيق حمدي، موقف عبد القاهر الجرجاني من الاستعارة، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م

26. فضل حسن عباس، البلاغة المفترى عليها بين الأصالة والتبعية، دار النفائس، عمان الأردن، ط1،1432هـ 2011م

27. خالد ميلاد، في معاني الجرجاني، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م

28. محمد عمر الصماري، النحو عند عبد القاهر الجرجاني، ضمن أعمال ندوة عبد القاهر الجرجاني، جامعة صفاقس تونس، 1998م

29. رجاء عيد، فلسفة البلاغة بين التقنية والتطوّر، منشأة المعارف، ط2، الإسكندرية، 1988م

30. سيبويه عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ط3، القاهرة، 1416هـ/1996م

31. سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، (دت)



المحتويات

هذا الكتاب هو عبارة عن شرح نظرية النظم التي وضع أصولها و شرح مبادئها عبد القادر الجرجاني في القرن الخامس الهجري، فكانت تأسيساً لأركان الدرس البلاغي العربي بمباحثه و علومه التي أسهم المتأخرون في ضبط مسائلها و شرح جزئياتها و تفصيل مجملها.

إن نظرية النظم ملتقى لكثير من العلوم كالإعجاز و البلاغة و النقد و علم الكلام، و هذا أحد أسباب أهميتها، يضاف إلى ذلك وجاهتها و صمودها في المجمل أمام مختلف التيارات التي تمخَضت عنها مباحث الإعجاز، و الإتجاهات التي عرفها مسار الدرس النقدي العربي.

و الله أسأل أن ينفع بهذا الكتاب، و الحمد لله أولاً آخراً.



نظريّة النَّظْم
أُصولها وتطبيقاتها

لوحة الفنان التشكيلي محمد الرباط

مركز الكتاب الأكاديمي
عمّان-وسط البلد-مجمع الفحيص التجاري
ص . ب : 11732 عمّان (1061) الأردن
تلفاكس: 96264619511+ موبايل: 962799048009+
الموقع الإلكتروني: www.abcpub.net
A.B.Center@hotmail.com / info@abcpub.net

9789957352714